

Filozofski fakultet

Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za komparativnu književnost/Katedra za antropologiju

Ivana Lučića 3, Zagreb

DIPLOMSKI RAD

UTJECAJ MITOLOŠKOG SADRŽAJA NA JUNGA I JUNGOVCE

Student: Luka Šipetić

Mentori: dr.sc. Željka Matijašević i dr.sc. Emil Heršak

U Zagrebu, svibanj 2018.

Sadržaj

1. UVOD.....	2
2. MITOLOGIJA I NJENA PRIMJENA U PSIHOANALIZI.....	5
2.1. <i>Povijest proučavanja mitova</i>	5
2.2. <i>Psihoanaliza i mit</i>	11
3. IMAGINARNO I FANTAZIJA.....	18
3.1. <i>Imaginarno i simbol</i>	18
3.2. <i>Neusmjereno mišljenje i fantazija</i>	21
4. KOLEKTIVNO NESVJESNO I ARHETIP.....	33
5. MITOLOŠKI STADIJI EVOLUCIJE SVIJESTI.....	43
5.1. <i>Urobor</i>	44
5.2. <i>Veliki Majka</i>	50
5.3. <i>Separacija od Velikih Roditelja</i>	53
5.4. <i>Junakovo putovanje</i>	57
6. ZAKLJUČAK.....	67
7. LITERATURA.....	70
8. SAŽETAK.....	73

1. UVOD

U sljedećim stranicama ovoga rada posvetit ćemo se problemu i konceptu mitološkog u analitičkoj psihoanalizi Carla Gustava Junga i njegovih nasljednika. Kao jedan od najznačajnijih i najkontroverznijih znanstvenika dvadesetog stoljeća, Jung je doživio recepciju koja varira od apsolutnog negiranja njegovog djela i naslijeđa do statusa duhovnog gurua modernoga doba. Njegov rad „na rubu“ društvenih i prirodnih znanosti pretvorilo je Junga u svojevrsan „mit“ koji već godinama napaja brojne intelektualce, pisce, glazbenike i umjetnike koji traže odgovore na pitanja koja se skrivaju onkraj pozitivističkih tendencija zapadne znanosti. U ovome radu želimo, za početak, Jungu oduzeti njegov „kultni“ status i prikazati ga kao znanstvenika koji se bavio pitanjima ontologije ali i epistemologije. Jungovo naslijeđe koji nas zanima (i kojem ćemo se posvetiti) je ono u kojem pokušava na svoj distinktan način predočiti čovjekov bitak, njegovu supstancu i kategorije. Jung je kroz svoj rad dotaknuo brojne pojmove zapadne filozofije poput duše, vremena, svijesti, slobodne volje ali ih je, za razliku od ostalih filozofa zapada, predstavio kroz čovjekovu psihu i ljudsku nematerijalnu ostavštinu – mitologiju. Cilj ovoga rada je predstaviti Jungov psihoanalitički pristup kroz njegove pojmove za koje je smatrao da su neotuđivi od mitologije, te prikazati kako se te hipoteze razvijaju kod njegovih nasljednika. Teorijsko polazište ovoga rada oslanja se na Jungovu ostavštinu, ključne pojmove njegove teorije koje ćemo proučavati paralelno s mitološkom ostavštinom Europe i Azije.

Naravno, mitologija je već u samim počecima psihoanalitičke prakse zavrijedila kultni status, posluživši kao inspiracija za kulturno najpoznatiji „proizvod“ psihoanalize – Edipov kompleks – no u jungovskoj psihoanalizi ona postaje inspiracija za kojom psihoanalitičari posežu, ali i dokazni materijal kojom potkrjepljuju svoje tvrdnje. Nakon Jungove smrti, ostavština njegove psihoanalize prihvaćena je u književnoj kritici, ali i antropologiji. Prvenstveno ovdje govorimo o pojmovima koji su primjenjivi na književnost: mitska, arhetipska i jungovska kritika. One nisu istovjetne, ali svakako jesu slične. Mitska polazi od mita kao kolektivne tvorevine koja tumači književno djelo kao reinterpetaciju značenja i smisla mitskih junaka pod utjecajem antropologije i dubinske psihologije. Bitnu razliku između mitske i jungovske kritike uočio je Igor Grbić u svojoj doktorskoj disertaciji gdje navodi kako: „Jungovsku kritiku ne zanima književni tekst kao takav, već kao uzorak na kojoj će moći primijeniti svoje teorijske i praktične spoznaje...mitska kritika, za razliku od toga predstavlja upravo književno-kritičko i književnoteorijsko angažiranje oko teksta.“ (Grbić,

2010:10). Arhetipska odbacuje tvrdnje poput kolektivno nesvjesnog te se želi utvrditi kao zasebna metoda proučavanja književnosti koja stoji na svojim temeljima. Antropologija, mitologija i jungovska psihoanaliza ostavile su dubok trag u povijesti književnosti, a u ovome radu pokušat ćemo prikazati kako je mitologija utjecala na formaciju nekih jungovskih pojmova i na rad njegovih nasljednika Ericha Neumanna i Josepha Campbella, koji su jungovske ideje i mitologiju koristili u disciplinama analitičke psihoanalize i jungovske i mitske književne kritike.

Stoga u ovaj rad krećemo s kratkim uvodom u formiranje polja mitologije; autor želi prikazati kako su antički, kozmološki i junački mitovi izvršili svoj put od religije do materijala koje u znanstvenim radovima koriste filozofi i antropolozi i kako je utjecala na formiranje psihoanalitičke misli. Potom je ključno da se usmjerimo na definiranje fantazije i imaginacije, što su dva pojma koja su dugo bila obezvrjeđivana i degradirana u usporedbi sa „znanjem“ te predstavljena kao „osiromašenje misli“. Veza fantazije¹ i imaginacije² sa simbolom i njegovim višedimenzionalnim značenjem nam u konačnici pomaže da pokušamo klasificirati imaginarnu i simboličku misao. Jung tu klasifikaciju vrši putem čovjekove psihičke slike, libida³, tvrdeći da se ona mijenja upravo putem simbola.

Tu se krije možda najvažnija razlika između Jungovog i Freudovog pristupa polju psihoanalize koju želimo teorijski razlučiti kako bi se mogli posvetiti ključnim postulatima Jungove teorije: kolektivno nesvjesnom i arhetipovima. Njihova teorijska i praktična upotreba kod jungovaca biti će prikazana na temelju ideja o evoluciji čovjekove svijesti kroz takozvane mitološke stadije putem kojih možemo arhetipske sekvence mitoloških slika dovesti u vezu s psihičkim razvitkom čovjeka, što može sugerirati kako postoji organska povezanost između ontogenetskog razvitka čovjekove svijesti i misli cijele vrste.

Zatim prelazimo na naslijeđe dvojice Jungovih učenika, Ericha Neumanna i Josepha Campbella. Prvi je iskoristio područje mitologije kako bi prikazao razvitak i formaciju čovjekove svijesti kroz mitove, dok je drugi koristio mitologiju kako bi istaknuo univerzalne psihičke situacije s kojima se čovjek suočava u svom psihičkom razvitku. I jedan i drugi su jungovske koncepte predstavili u novome svjetlu, a njihovi radovi nisu samo odjeknuli u

¹ grč. *phantasia* ≈ *phantázein*: učiniti vidljivim; stvaralačka mašta

² lat. *imaginatio* ≈ *imaginare* ≈ *imago*: kopija, sličnost; mentalna sposobnost stvaranja slika nestvarnih ili dalekih predmeta, sposobnost mišljenja u predodžbama, simbolima, metaforama [*umjetnička imaginacija*]; mašta

³ lat. *libido* ≈ *libēre*: goditi; *libidinosus*: požudan; psihofizičke manifestacije u vezi sa spolnim nagonom (definicija pojmova preuzeta s Hrvatskog jezičnog portala)

književnoj i antropološkoj sceni, već su utjecali na popularnu kulturu i zabavnu industriju dvadesetog stoljeća. Na kraju ovoga rada želimo potaknuti i ukratko prikazati diskusiju o važnosti mita i mitologije u psihoanalizi danas. Naime, dok jedan dio autora odbacuje važnost mita i jungovskog nasljeđa kao neznanstvene prakse, drugi ipak ističu njihovu važnost u spoznaji ljudskih i psihičkih vrijednosti koje čine temelj naše civilizacije i kulture. No, ako uzmemo u obzir da se njihova funkcija promjenila, autori poput Rolanda Barthesa i Ginette Paris pomoći će nam kako bi istaknuli primjere „mita“ u našem svakodnevnom životu.

2. MITOLOGIJA I NJENA PRIMJENA U PSIHOANALIZI

2.1. Povijest proučavanja mitova

Iako je podrijetlo riječi mit nejasna, ono što znamo je da dolazi iz starogrčke riječi *μῦθος*⁴ (*mûthos*) koja svoje korijene ima u onomatopejskoj grčkoj interjekciji *μν* (*mu*), a značenje se može prevesti kao: „stvarati glas ustima.“ U Homera tako nalazimo riječ *muthos* što bi mogli prevesti kao „govor“⁵, no kod nekih epova i tragedija možemo naići i na prijevod poput: „priča, pripovijetka i narativ“ (Puhvel, 1989: 12). Riječ *μῦθος* na grčkom se prevodi kao *mythos* i možemo je smjestiti u kategoriju riječi poput „tragedija“ i „ironija“, koje su stari Grci svojom upotrebom čvrsto odredili u govoru i pismu. S pojavom proze i autora poput Herodota *mythos* poprima značenje „fiktivne pripovijesti, legende, bajke“, pa je u tom slučaju u kontrastu s *logosom* koja sve više poprima značenje „istinite priče“ to jest, priče gdje postoji upućivanje na istinit sadržaj. Od Platona pa nadalje *mythos* poprima sve veće tehničke značajke mita (neistinite priče), dok se značenje *logosa* sve više polarizira, poprimajući sve izraženije racionalne i filozofske konture (Puhvel, 1989: 13). Mitologijom se od tada pa do današnjih dana označava „pričanje priče“ (eng. *storytelling*), a u tehničkom smislu ona označava određene mitske narative (poput egipatske, grčke, južnoameričke) koji su objedinjeni tijekom stoljeća.

Mit je imao veliku ulogu u ranim danima ljudske povijesti, gdje je ustrojen kako bi objasnio pojave i stanja koje su smatrane nerješivima i paradoksalnima. U svojoj srži on funkcionira paradoksalno; zbližavanjem svete (bezvremenske) prošlosti kroz sadašnjost prema djelovanju u budućnosti. Iako se kulture i religije mijenjaju, mitovi su ostali prisutni, krojeći način na koji su ljudi živjeli, umirali i ubijali. Ovakva definicija smješta mit u skupinu vrijednih nematerijalnih „fosila“ ljudske prošlosti koji su povezani s raznim slojevima ljudske djelatnosti poput, rituala, liturgije, tradicije preko kojih možemo pratiti razvoj kultova i religija; dok na idućoj razini možemo pratiti drugi stadij razvoja u kojemu je sveta naracija sekularizirana, mit pretvoren u sagu, (bezvremensko, sveto) vrijeme u herojsku prošlost, bogovi u heroje, mitska radnja u historijski narativ koji u konačnici tvori tradicije i vjerovanja

⁴ Henry George Liddell i Robert Scott u svojem *Grčko-engleskom leksikonu* ističu prijevod *mûthos* što prevodimo kao *riječ*. Neki lingvisti ističu da dolazi iz protoslavenske riječi *mysl* što možemo prevesti kao *ideja* /*misao*, dok drugi ističu staroindoeuropsku riječ *muHd*^h-

⁵ *epos kai muthos* – riječ i govor, u devetoj glavi Ilijade što je u kasnijoj antici popularizirao Plutarh

oko kojih se okupljaju prve civilizacije. Iako je praćenje nastanka, pretvorbe i raščlanjivanje mitova po raznim dijelovima svijeta znanstvenike Europe zaintrigiralo tek u 16. i 17. stoljeću otkrićem Novoga svijeta i kolonizacijskim aktivnostima u istočnoj i južnoj Aziji, zanimanje za samu problematiku mita počinje dosta rano. Vrijedno je napomenuti da pregled povijesti proučavanje mitologije (to jest, studija o studiji mita) ne predstavlja nikakav znanstveni uvid o samoj mitologiji kao znanosti o mitu, već povijesni pregled čovjekove reakcije i način kako upotreba mitova konstituira temelje na kojima će se kasnije razvijati mitologija.

Prvo ozbiljnije bavljenje mitom na području Europe dolazi od ranih filozofa Ionske škole poput Talesa iz Mileta, Anaksimandra i Anaksimena. Oni su uveli vodu i zrak (eter) kao kozmologijski „prvi uzrok“ čime su izbjegavali izravne veze s mitskom kozmologijom i paganizmom te objašnjavali svoje zaključke naturalističkim razlozima. Heraklit i Elatička škola iz koje izdvajamo Parmenida i Ksena dolaze do zaključka o iluzornoj prirodi pokreta i mijena čime se na nihilističan način odbacuje mitologija, a *logos* se počinje uzdizati na razinu univerzalnog razuma. Takva evolucija ideja dovodi do poznate izreke „Čovjeka kao mjere svih stvari“ poznatog sofista Protagore kroz čiji se perspektivizam iz logosa u potpunosti izbacuje mitološko (jer čovjek o stvarima božanske ili nadnaravne prirode nema nikakve spoznaje), čime se otvara put retorici kao jedinoj mjeri za spoznaju koje je zastupljeno u vrijeme klasične antičke filozofije. Shodno tome, Platon iz svoje države izbacuje umjetnike, pisce i pjesnike koji, između ostalog, njeguju mitološko u svojim djelima.

No, unatoč zastupljenosti retorike i moralne filozofije, Grci se uskoro ozbiljnije okreću mitologiji. Shvativši da je pitanje mita s jedne strane problem jezika, a s druge povijesti, Theageanes je prvi predložio ideju da je mit simboličan, to jest, da se mit ne bi trebao uzimati doslovno, već kao lingvistički primjer retoričke nemogućnosti da se izrazi prirodni fenomen ili etički princip. Time je alegorija postala jedno od glavnih koncepta pri proučavanju mita, a parirao joj je euhemeristički koncept mita kao „pobačaja povijesti“ u kojem je mit gledan kao lažna tradicija gdje su bogovi zapravo bili historijski potvrđeni kraljevi, a mitski događaji varijacija stvarnih, što u tradiciji grčke ideje postoji još od Herodota.

I jedan i drugi od ovih teorijskih pristupa postali su jako korisni pri pobijanju novijih filozofskih pravaca koji su se širili u to vrijeme helenističkom filozofijom. Mitom se u svojim praksama kreću služiti stoici, racionalisti i moralni racionalisti kako bi istaknuli svoje i

potkopali tuđe teorije; pitanje alegorije je odgovaralo stoicima, dok se euhemerizam⁶ ustalio kod epikurejaca. Dolaskom kršćanstva odnos prema mitu se uvelike mijenja. Naglasak na jednom, univerzalnom mitu, dovodi do odbacivanja starih grčkih pristupa kao čiste simboličke interpretacije ili poganske prevare. Mnoštvo historiografa pod rimskom krunom poput kršćana Euzebija Cezarejskog ili Hipolita Rimskog stvaraju zapise o mitovima s područja današnjeg Bliskog Istoka u želji za njihovom diskreditacijom, no time su nenamjerno pridonijeli očuvanju određenog korpusa mitova.

Tijekom srednjeg vijeka interes za klasični zapadni mit jenjava te se definira pristupom euhemerizma, kao nestvarna prošlost. Razlog tome leži u društvenim i humanističkim prevratima u Europi gdje su umjetnici i učenjaci renesanse pokazivali malen interes prema mitologiji kao znanosti o mitu, unatoč revitaliziranju antike i antičkih učenja. Jednu od malobrojnih knjiga o mitu napisao je u 14. stoljeću Giovanni Boccaccio, na nalog tadašnjeg kralja Cipra, Huga de Luisignana. Njegov priručnik o grčkoj mitologiji pod nazivom *De genealogia deorum* je u idućih par stoljeća bio jedan od autoriteta na polju antičke mitologije u tadašnjoj Europi. Mali broj priručnika i spisa koji nalazimo u tome razdoblju je razumljiv jer je tadašnji korpus mitologije zapada sačinjavao zbirke već odavno potkopanih „bajki“ Grčke i Rima, no širenjem gnostičkih spisa započinje interes za kozmološke i simboličke priče drugih naroda, što kulminira u 17. stoljeću. Otkrićem Novoga Svijeta, konkvistadori (poput Nabrala i Vasca Nueza) donose brojne materijale koje utječu na pomak u filozofiji, literaturi i znanosti 18. stoljeća. U vrijeme „prosvijećenog“ i razumu posvećenog 18. stoljeća mit i dalje nije predstavljao korpus znanja kojemu se treba posvetiti izučavanje, pogotovo uzevši u obzir razdoblje prosvjetiteljstva kao posebno osjetljivog na religiju i njezine derivate u koje se ubraja i mit.

No, unatoč prvobitnom animozitetu, prosvjetiteljstvo označava početak ozbiljnijih radova na području mitologije. Jaan Puhvel u svojoj knjizi *Comparative Mythology* ističe Gianbattistu Vicu i njegovu *Scienza nuova* u kojoj je po prvi put uočena široka kompleksnost mita koji u sebi sadrži kreativnu imaginaciju, religijsko iskustvo te reflektiranje društvenog uređenja i vladajućih uvjeta. Također se ističe *De l' origine des fables* Bernarda de Fontenellea iz 1724. godine kao jedna od prvih publikacija koja je zamijetila bitne sličnosti između grčkih mitova i mitologije sjevernoameričkih Indijanaca, na čijim temeljima predlaže teoriju o poligenezi određenih motiva u mitologijama širom svijeta i time smješta mit kao

⁶ Euhemerizam je način tumačenja mitologije koja polazi od pretpostavke da se mitovi i legende zasnovani na stvarnim događajima i osobama

značajan i univerzalan dio ljudske povijesti. Potom Charles de Brosses 1760. godine objavljuje *Du culte des Dieux Fétiches* u kojoj odbacuje alegoriju i euhemerizam kao metode pristupanja mitu.

Romantizam u drugoj polovici 18. stoljeća donosi pravu revoluciju u proučavanju mitologije. Započevši s Johann G. Herderovom sintezom teorije jezika, poezije i mitologije kojom je pokušao reorganizirati način na koji se do tada proučavao mit i istaknuti duhovni razvitak čovječanstva, preko Johann W. Goethea koji uzdiže antičke simbole i mitove čineći ih relevantnima za razdoblje u kojem živi, do Jakoba Grimma koji je germansku mitologiju predstavio u potpuno novom fokusu. Ovaj novi val reinterpretacije mita u književnosti i kulturi utjecao je i na brojne filozofe. Jedan od najutjecajnijih je svakako Friedrich Wilhelm Joseph Schelling koji je u svojoj knjizi *Philosophie der Mythologie* postavio revolucionarnu tezu da je mit tautegoričan. Ova teza napravila je veliki zaokret oštro odbacujući kategorije mita kao alegoričnog ili euhemičnog tvrdeći da mit treba biti:

„...shvaćen pod vlastitim uvjetima, kao autonomna konfiguracija ljudskog duha, s vlastitim modusom realiteta i sadržajem koji se ne može racionalno prevesti bez nepovratnog gubitka unutarnje vrijednosti“⁷ (Puhvel, 1989: 8).

Schellingov rad na području mitologije ostavio je i veliki trag do današnjeg dana kad se njegove teze proširuju i revidiraju. Jedan od poznatijih primjera referiranja na Schellinga je svakako „Filozofija simboličnih oblika“ (*Philosophie der symbolischen Formen*) Ernsta Cassirera koji je cijeli drugi dio svoje knjige posvetio Schilleru i njegovom radu. U njoj ističući kako mit treba biti shvaćen i obrađivan kao “mit”, autonomna cjelina, čime mitologija konačno dobiva prostor autonomije koji omogućava znanstveni pristup koje obilježava 19. i 20. stoljeće.

Početkom 19. stoljeća „doba osvajanja“ i kolonizacijskog širenja zamjenjuje „doba arheologije“. Akademici i istraživači prihvaćaju kulturne različitosti kolonija i dolaze do novih otkrića na područjima Egipta, Indije i Dalekog Istoka koja upotpunjuju dotadašnja

⁷ „understood on its own terms as an autonomus configuration of the human spirit, with its own mode of reality and a content that cannot be translated into rational terms without an irretrievable loss of inner content.“(izv. cit.)

saznanja, ali i bude interes za davnim civilizacijama. Arheološke ekspedicije obitelji Leakey i brojne teorije o nastanku prvih država ili seobama naroda i rad akademika poput Vere Gordon Childea, Roberta Adamsa ili Williama Rathjea i dan danas su predmet rasprave arheologa i paleantropologa. Rad na iskopinama i materijalnim ostacima civilizacija postao je nepotpun bez jednakog interesa za nematerijalne ostatke ljudske kulture, a veliki pomak na polju istraživanja nematerijalne kulture je revolucionarno otkriće da jezik Europe, Irana i Indije konstituira indoeuropsku jezičnu skupinu, koja je jedinstvena po svojoj različitosti i širini geografskog dosega te broja spisa. Ovo revolucionarno otkriće donosi pomak u načinu na koji znanost pristupa kako kulturi, tako i mitu. Radovi Franza Boasa i Eduarda Sapira povezuju kulturu i jezik preko ideja jezičnog relativizma, a Ferdinand de Saussure svojim *Tečajem opće lingvistike* zauvijek mijenja društvene i humanističke znanosti⁸.

Pitanje jezika postaje tijekom 19. stoljeća jednim od najvažnijih pitanja koje društvene znanosti mogu postaviti. Shodno tome, mit se vezuje uz komparativnu lingvistiku koja na tragu Karla Brugmanna i de Saussura predlaže da postojanje protojezika uvjetuje protokulturu, a samim time i veliki protomit. Veliki uzlet lingvistike i filologije nije rezultirao jednakim uzletom mitologije, prvenstveno jer filolozi nisu bili u potpunosti upoznati s mitološkom građom obrađujući mit s gramatičkog stajališta. Baveći se etimološkom komparacijom mitskih imena, zapustili su teorijsku mitologiju. Period je bio obilježen radovima Alberta Kuhna i Johannesa Hertela koji su se pozivali na alegoriju te ponajviše Friedriha Maxa Müllera čije su teorije o sunčevoj mitologiji i etimološkim razlikama između indijske i grčke mitologije svojevremeno bile veoma popularne.

No, potaknuta darvinizmom i novim dostignućima u prirodnim znanostima, mitologija se u 20. stoljeću počinje sve više povezivati s etnologijom, antropologijom i sociologijom. Zbog povezanosti sa širokim područjem koje pokrivaju navedene discipline početkom dvadesetog stoljeća, dolazi do formacija četiriju dominantnih pristupa mitu. Prvi, ritualistički, počiva na definiciji mita kao verbalizacije rituala, a zastupljena je u djelima Edwarda B. Taylora i Jamesa G. Frazera. Frazer je u svom djelu *Zlatna grana* ukazao na fascinantan broj bogova, demona, vegetacijske mitologije i uzoraka cikličnih perioda u mitologijama raznih

⁸ Noviji podaci, poput onih antropologa Clifforda Geertza i genetičara Luigi Cavalli-Sforze povezuju kulturu i znanost kroz jezik, sustav simbola kojeg smatraju temeljem kulture i jednim od glavnih pokretača razvitaka kulture. U svojim je tezama Cavalli-Sforza, kako napominje dr.sc. Emil Heršak svom članku *Jezik, kultura, globalizacija*, isticao jezik i kulturu kao bitne čimbenike koji su pokrenuli ljudsku evoluciju, kao na primjeru ostataka Homo sapiens idaltu za kojeg je utvrđeno da je posjedovao fizičke i biološke, no ne i mentalne i izvanbiološke sposobnosti koje bi potaknule njegovu evoluciju do današnje razine.

plemena diljem svijeta, no njegov pristup znanstvenog kognitivizma vuče korijene iz prosvjetiteljstva koji smješta mit u domenu lažne znanosti, tvrdeći da on nastaje kao reakcija na brojne intelektualne probleme s kojima se suočava „primitivno društvo“. Njihove mitološke teorije su, tvrdi Frazer, prva od tri etape ljudskog razvitka, gdje dominantnu ulogu u društvu igra magija i magijski rituali. Magija postupno biva potisnuta religijom, drugom etapom, a ljudskim intelektualnim razvitkom dolazi do kulminacije znanosti kao finalnog stadija. Iako su Taylor i Frazer bili kritizirani zbog svojih stavova, ostavili su ogroman trag na daljnji razvitak antropologije kao znanosti, a val ritualizma ubrzo se proširio kulturom i književnošću tog vremena.

Uz ritualistički trebamo istaknuti i sociološki pristup koji je zastupljen u djelima Émile Durkheima i Marcela Maussa. Razvitak njihovih teorijskih koncepta o „kolektivnim reprezentacijama“ i „studijama o darivanju“ utjecale su na način koji se pristupa mitu, što se najbolje vidi kroz radove Bronisława Malinowskog. Za razliku od znanstvenog kognitivizma ritualističke škole, Malinovski se bavio interpretacijom mitova otočja Trobriand kroz vizuru društvenog funkcionalizma na temelju čega tvrdi kako mit nije samo priča koja se priča već stvarnost koja se živi. Sukladno tome, mit ne možemo sakupljati iz tekstova, na način koji to rade ritualisti, već ga se mora iskusiti kroz društveni kontekst – organizaciju društva, običaja, rituale i moralne vrednote. Oni nisu strogo intelektualna objašnjenja ili pokušaj da se apstraktne ideje približe ljudima, već su tu da bi opravdali i legitimirali tradicionalni društveni red. Za Malinowskog mitovi su posebna vrsta svetih priča upriličene u ritualu, moralnim i društvenim strukturama i koje čine integralni, aktivni dio rane ljudske kulture. Oni obnašaju najvažniju ulogu kada je društvo u nekom obliku pritiska ili u trenutku zbivanja velikih promjena, gdje jačaju tradiciju time što ju povezuju s višom i boljom nadnaravnom realnošću, dajući joj time veću vrijednost i prestiž.

I jedan i drugi pristup su svojevremeno bili veoma utjecajni, no ubrzo dolazi do razvitka strukturalnog pristupa koji objedinjuje neke značajke gore navedenih intelektualnih strujanja uz nekoliko bitnih razlika. Claude Lévi-Strauss, glavni predstavnik strukturalizma slaže se s Frazerovom kad tvrdi da tzv. primitivni um nagoni teži shvatiti svijet oko sebe, no ipak, razlikuje se od Frazerovog pristupa po tome što proširuje to razmišljanje tako što na mit ne gleda kroz strogo znanstveni pristup, već kao na ukupnost iskustva, viđenje ljudskog postojanja i razumijevanje prirode i društva. Ipak, Lévi-Strauss se ponovo vraća Frazeru time što tvrdi kako je sam mit iluzioniran; vjerovanje ljudi da mit doista može objasniti svijet i

vjerovanje da pomoću mita oni svijet razumiju jest iluzija. Međutim, slaže se i s Malinowskim u tome da je mit usko povezan uz tradiciju, te da ima važnu ulogu u održavanju stabilnosti društva kroz razne strukturne aspekte vjerovanja što mit u konačnici čini nekom vrstom društvene stvarnosti čija je svrha da prevlada proturječja. Značenje mita ne proizlazi iz pojedinačnih, skrivenih elemenata, već iz načina na koji su kombinirani, iz cjelokupne strukture. Sve dok postoji struktura, kroz različite elaboracije, prijevode mit preživljava.

Lévi-Straussov pristup mitu i društvenoj organizaciji rasvijetlila je činjenicu da mit nema točno određene granice i ne funkcionira po uobičajenim vremensko – prostornim određenjima. On zadržava svoju snagu svugdje u svijetu, te iako se oslanja na događaje iz davnih dana, njegova struktura je bezvremenska i osvjetljava sadašnjost, jednako kao prošlost i budućnost. Pitanja koja nadmeću struktura mita kao bezvremenskog i besprostornog entiteta, čije različite varijacije sadrže slične uzorke koji se javljaju kroz povijest, nagnala je akademike da pristupe mitu kroz vizuru imaginacije i čovjekovog nesvjesnog. Time se u sljedećem poglavlju posvećujemo psihoanalitičkom pristupu proučavanju mitologije.

2.2 Psihoanaliza i mit

Kada govori o tri najveća utjecaja na moderno proučavanje mita, Geoffrey Kirk ističe Freudovo otkriće nesvjesnog i povezivanje istog sa snovima i mitom kao krucijalnim za način na kojim pristupamo mitu u dvadesetom stoljeću. Darwinom je, poput ritualista, bio nadahnut i Sigmund Freud ali je gajio i romantično naslijeđe Goethea koje će prenijeti na svoje učenike, posebice Carla Junga. U radu s pacijentima oboljelim od neuroloških poremećaja i histerije uočio je kako su njihovi simptomi više psihološke negoli fiziološke naravi. Tu dolazi do ključnog pomaka u Freudovom shvaćanju rada mozga gdje zamjenjuje organski pristup objašnjenja histerije onim gdje mozak percipira kao složenu strukturu kortičkih polja s mnoštvom funkcija koje nisu sve na istoj razini. Tražeći novi način kako pristupiti umu, Freud se zainteresirao za hipnozu i hipnotičku sugestiju, metode koje su upotrijebljene pri analizi slučaja Anne O. koji je opisan u *Studijama o histeriji*. Slučaj Anne O. potaknuo je Freuda na zaokret u tumačenju psihičkih procesa. Oni nisu više kvantitativno određena stanja živčanih stanica - svijest više nije organ i dio ljudske anatomije - već su u opisu fenomena pridodana psihološka obilježja. (Matijašević, 2006:18).

U *Tumačenju snova* struktura nesvjesno-predsvjesno-svjesno nije konceptualizirana na anatomiji i neuronskim procesima već na potiskivanju i mehanizmima obrane koje služe kao bitna stavka pri samom tumačenju snova, čime ulazimo u područje nesvjesnog: „Potiskivanjem se Ja brani od nesvjesnih nagonskih pobuda te nastaju nadomjesna zadovoljenja u obliku snova ili čak tjelesnih neurotskih simptoma“ (Matijašević 2006:18). Govoreći o nesvjesnom kroz snove, Freud svoje istraživanje i praksu ne temelji na patološkim slučajevima, već pokušava doprijeti do psihičkog izražaja svakodnevice. Kroz svoj revolucionarni pristup, Freud je s vremenom razvio interes za omaške u govoru koje je smatrao psihičkim aktivnostima potisnutih namjera koje se manifestiraju kroz svakodnevni govor, ali i za fantaziju, koju je uz sanjarenje smatrao nadomjeskom izgubljene dječje nevinosti kroz koju želimo ispraviti nezadovoljavajuću stvarnost.

No, otkriće nesvjesnog ne možemo pripisati striktno Freudu već treba naglasiti da je formiranje pojma nesvjesnog i njegove korelacije sa snovima/mitom produkt obrata intelektualnog miljea prema afektivnim teorijama uma i ponašanja. K tome, prisutna je bila post-darvinistička misao da se bijeg od racionalnosti (koji su romantičari tražili u transcendentnoj intuiciji) mora tražiti „odozdo“ tj. u opskurnim dijelovima instinkta (Kirk 1973:42). Ono što možemo istaknuti kao Freudovu zaslugu je korištenje vlastitih intelektualnih metoda istraživanja koja su unijela novinu i svježu percepciju u postojeće znanje te njeno prezentiranje u skladu s tadašnjim znanstvenim dostignućima. Ukratko, Freudu možemo pripisati stvaranje nove discipline koje za zadatak ima proučavanje nesvjesnog.

Ovaj znanstven pristup podcrtan romantičkim idejama devetnaestog stoljeća prisutan je u Freudovoj eponimnoj knjizi *Tumačenje snova* gdje je predstavljana analiza generalne dinamike snova i interakcija koja se odvija između nesvjesnog i svjesnog. Knjiga je, između ostalog, usmjerena na analizu mehanizama sažimanja i premještanja u procesu *Traumwerka*⁹ i definiranju pojmova latentnog i manifestnog sadržaja sna. Mehanizmi sažimanja i premještanja su za Freuda od ključne važnosti za razumijevanje snova, a samim time i za određenje pojma nesvjesnog¹⁰. Potaknute svakodnevicom, razne potisnute i nesvjesne želje

⁹ U engleskim prijevodima Freuda proces se prevodi kao *dream work* što u psihoanalizi označava prijelaz nesvjesnog sadržaja u svjesni um koje je javlja u snovima, pošto Freud smatra da su snovi distorzirani prikazi skrivenih želja.

¹⁰ *Verdichtung* (sažmanje) predstavlja zamjenu cjeline djelom što podupire tezom o siromaštvu očiglednog sadržaja nasuprot bogatstva latentnih misli tog istog sna, dok je *Verschiebung* (premještanje) mehanizam

bivaju izražene kroz mehanizme u snovima čime snovi postaju ključno polje susreta nesvjesnog/svjesnog kod čovjeka. Time proces tumačenja snova, postaje i proces tumačenja nesvjesnog: „Snovi su jedan od načina na koje nesvjesno govori, jasno su vezani uz fantaziju, dok omaške pokazuju da je nesvjesno aktivno i u budnom stanju“ (Matijašević, 2006: 21). No, osim povezivanja nesvjesnog sa snovima, Freud u *Tumačenju snova* nakratko predstavlja vezu između mitologije i snova. U petom poglavlju *Građa snova i izvori sna* Freud se dotiče općeg karaktera sna prikazanu kroz manifestacije nedavnih događaja ili dojmova iz prošlosti te tjelesnih (somatskih) čimbenika. U odjeljku D podnaslova *Tipični snovi* usmjerava se na takozvane tipične snove, snove koje: „kod svih ljudi potječu iz istih izvora, dakle, izgledaju naročito prikladnima da razjasne koji su izvori snova“ (Freud, 2000: 271). Ulazeći u njihovu konstrukciju Freud se poslužuje dobro poznatom bajkom Hans Christian Andersena „Carevo novo ruho“ te ustvrđuje kako: „veze naših tipičnih snova s bajkama i drugom pjesničkom građom zasigurno nisu ni pojedinačne, a ni slučajne“ (Freud, 2000: 276). Mitološka rasprava se nastavlja kroz snove o smrti roditelja gdje tvrdi kako nas:

„iskustvo odvodi da se najčešće sanja o smrti onog roditelja koji dijeli spol djeteta, dakle, da muškarac sanja o smrti oca, a žena o smrti majke...grubo rečeno, odnosi su takvi kao da se vrsta seksualne naklonosti pojavila prerano, kao da momčić u ocu, a djevojčica u majci otkriva suparnika u ljubavi, uklanjanjem kojeg može prerasti samo u neku njihovu korist“ (Freud, 2000: 286/287).

Ova tvrdnja kroz narednih nekoliko stranica vodi Freuda do možda najznačajnijeg djela knjige gdje povezuje ulogu roditelja s ranim dječjim duševnim životom kroz kratak prikaz Sofoklovog *Kralja Edipa* te tvrdi kako pisac:

„...u svojoj istrazi iznosi na svijetlo Edipovu krivicu, prisiljava nas spoznati vlastitu nutritinu, u kojoj, makar i potisnuti još postoje oni porivi...Kao i Edip, živimo u neznanju o željama koje vrijeđaju moral, na koje nas je natjerala priroda, nakon čijeg razotkrivanja mi svi želimo okrenuti pogled od prizora iz našeg djetinjstva“ (Freud, 2000: 294/295).¹¹

Upravo ovdje, gdje je dotaknuto pitanje dječje sklonosti prema incestu, začet je „mit o Edipu“, koji je kroz daljnji Freudov rad dobio neslućeno veliko značenje za psihoanalizu, ali i

psihički intenzivnih prenošenja izvjesnih elemenata na neke druge čime, na primjer, sadržajno bogati elementi postaju naizgled beznačajni dok se drugim elementima pridaje važnost.

¹¹ Mnogi Freudovi kritičari tvrde da su njegovi zaključci o Edipovom kompleksu vađeni iz njegovog osobnog odnosa sa svojim roditeljima, te mu zamjeraju uzdizanje Edipove priče kao opće situacije

za razumijevanje ljudske povijesti i morala. U svojim ranijim radovima Freud se izravno poziva na mitove, no ubrzo ih napušta te usmjerava psihoanalizu na pitanje razvoja ljudske psihe usporedno sa seksualnošću, pošto je uvidio da je većina potisnutih želja pacijenata rezultat potisnute ili krivo usmjerene seksualnosti. Revolucionarno postavivši seksualnost u središte svoje psihoanalitičke prakse, Freud tvrdi kako nesvjesno: „postaje turbulentna zona u kojoj moraju biti potisnuti brojni seksualni nagoni kako bi ljudski subjekt očuvao svoj identitet“ (Matijašević, 2006: 24), čime poručuje kako sama seksualnost ne nastaje u razdoblju puberteta već je prisutna od rođenja te doživljava svoj procvat u pubertetu.

Kao što je već navedeno, u *Tumačenju snova* navedene su tragedije o Edipu i Hamletu kao primjeri potiskivanja, no *Kralj Edip* se pokazala kao puno sadržajnije tragedija, pošto je u njezinoj strukturi prikazana psihička instanca. Freud u svoj *Autobiografiji* dodaje kako je njome: „...obuhvaćena jedna zakonitost duševnog zbivanja u njenom punom afektnom značenju. Udes i proročanstvo ovdje su samo materijalizacija unutarnje nužnosti – to što je junak počinio zločin nenamjerno, pa i ne znajući da ga je počinio, treba shvatiti kao pravi izraz nesvjesne prirode njegovih zločinačkih težnji“ (Freud, 1970: 96). Željka Matijašević u svojem *Uvodu u psihoanalizu* (2011: /32-33) navodi nekoliko bitnih instanci po kojima bi trebali Edipa smatrati ključnim za daljnje razumijevanje Freuda. Prvo, Edipa možemo promatrati kao tragediju razotkrivanja čime dovodimo u vezu sam psihoanalitički pristup pacijentu, potom kao samu tragediju sudbine gdje se nevini ljudi opiru već zadanoj sudbini ili proročanstvu, a na kraju kao čisto psihološki jer bi Edipova sudbina mogla biti i naša jer je: „proročište i nad naše rođenje nadnijelo isto ono prokletstvo kao i nad njegovo“ (Freud, 1970: 33). To prokletstvo koje Matijašević citira, Freud u *Tumačenju snova* već povezuje s idejama seksualnosti:

„Možda je svima nama bilo suđeno da prvi seksualni osjećaj usmjerimo prema majci, a prvu mržnju i nasilničku želju prema ocu; naši nas snovi uvjeravaju u to. Kralj Edip koji je ubio svog oca Laja i oženio svoju majku Jokastu, samo je ispunjenje želje iz našeg djetinjstva. No sretniji smo od njega ako nismo postali psihoneurotičari, jer smo svoje seksualne osjećaje uspjeli odvojiti od naših majki i zaboravili smo ljubomoru na svoje očeve... To, da je priča o Edipu iznikla iz neke pradaivne građe sna, koja je za sadržaj imala onaj neugodan poremećaj odnosa prema roditeljima zbog prvih osjećaja roditeljima, nalazi se u samom tekstu Sofoklove tragedije kao dokaz, koji se ne može pogrešno protumačiti“ (Freud, 2000: 294/295).

Ovo je samo jedan dio Freudovih razmišljanja o Edipu koje je postavio tražeći vezu između mita i sna. Kasnije je korišten u antropološkoj fazi gdje je Freud predstavio nastajanje kulture kao efekt potiskivanja seksualnih tendencija u knjizi *Totem i tabu*, a političke implikacije Edipovog kompleksa nalaze se u knjigama *Masovna psihologija i Ja* i *Nelagoda u kulturi*. No, prvi stadiji Edipovog kompleksa, onaj kulturni, ističe etiku odricanja. I u samom mitu je prikazano kako postizanje položaja u društvu i formiranje sebe kao pojedinca uključuje odricanje od prvobitne želje. Samo formiranje Edipova kompleksa izvrstan je primjer kako psiha priprema dijete za daljnji razvoj u kulturi uvodeći princip potiskivanja u ranoj dobi čime pitanje ljudske seksualnosti postaje od temeljne važnosti za Freuda u proučavanju nesvjesnog.

U svom govoru *Der Dichter und das Phantasieren* iz 1908. godine, Freud širi svoj model nesvjesnog i snovima pridružuje širok spektar fantazija¹² kojeg povezuje sa sposobnošću produciranja naracije, to jest, priče. U njemu ističe kako su mitovi vrlo vjerojatno iskrivljeni ostaci fantazija čitavog naroda, točnije, sekularni snovi čovječanstva u povojima (Freud 1989: 436-443). Ova zanemarena veza između sanjarenja/kreativnosti s mitološkom građom ističe pretpostavke koje se provlače kroz usporedbe s Edipom i Hamletom u *Tumačenju snova* – kako moderni umjetnici izvlače inspiraciju iz starih, sekularnih snova. Freud smatra da iako sami ne stvaramo mitološki sadržaj, gajimo veliku privlačnost ka samom sadržaju kojeg individualno ponovno generiramo kroz nove forme. No, definicija mita kao iskrivljenih fantazija jednog naroda donosi sa sobom problem diferencijacije u ljudskoj svijesti; točnije, razlikovanje između sadržaja individualne fantazije i sadržaja anonimne fantazije šireg kolektiva. S time su se u samim počecima psihoanalize u koštac ulovili Freudovi učenici Otto Rank, Karl Abraham.

Karl Abraham u svome eseju *Traum und Mythos - Eine Studie zur Volkerpsychologie* navodi kako ga je Freudov zaključak o istovjetnosti određenog sadržaja mitova i snova inspirirao do te mjere da je i sam postao iznimno zainteresiran za tad još relativno novu Freudovu teoriju snova (Abraham, 1955: 159). Abrahamove teze su time veoma slične Freudovim, te donose zanimljiva zapažanja o homogenosti funkcioniranja mita i sna. Ta homogenost omogućuje prijenos psihičkog razvoja pojedinca na cijelu populaciju s kojima dijeli kulturne sličnosti, a krajnji rezultati psihičkog razvitka te populacije su uvijek dostupni pojedincu za nastavak njegovog psihičkog razvitka. Ovakve ideje su bile raširene tijekom

¹² U ovom slučaju sanjarenje (eng. day-dreaming; njem phantisieren)

devetnaestog stoljeća kroz tzv. naturalistički „transcendentalni biologizam“ Jeana Baptiste de Lamarcka koji je zastupao ideju heritabilnosti stečenih karakteristika - ideju da organizam svoje karakteristike koje je stekao za života može prenijeti na svoje potomstvo. Iako Lamarck nije zaslužan za ideju koja predlaže da individualni naponi pojedinca tjeraju čitavu vrstu na adaptaciju, njegova teorija evolucije bila je svojevremeno vrlo popularna, (Von Hendy, 2003: 115), no razvojem evolucijske teorije i otkrićem nasljeđivanja putem genetičkog materijala, lamarkizam je diskreditiran u akademskom svijetu do 1910. godine. Unatoč tome, ideja „mekanog nasljeđivanja“ u psihi, ostala je prisutna i u dvadesetom stoljeću prvenstveno zbog napora i radova Freudovih učenika i psihoanalitičkog pristupa kako nesvjesnom, tako i mitu.

Abraham ističe kako je razvoj individue jednak filogenetskoj evoluciji vrste jedan od primarnih zakona biogenetike te da se taj proces odvija i u sferi psihe gdje se psihički elementi također rekapituliraju, ali u ovom slučaju, putem mita (Abraham, 1955: 207). Time daje mitu izrazitu važnost u svome radu ističući ga kao najvažniji dokaz heritabilnosti mentalnih i psihičkih funkcija. Abrahamov rad o snovima možemo sagledati kao prepisku utjecaja koji je Freud ostavio na svog učenika. On prvenstveno brani i elaborira teze učitelja, a premalo se posvećuje mitovima i svojim teorijama o snovima, no unatoč tome, ovaj rad je prizvao pozornost Freuda na mogućnost univerzalne primjene Edipova kompleksa.

Iako je Freudov direktan doprinos mitologiji stao na govoru objavljenom u *Der Dichter und das Phantasieren*, njegov indirektan doprinos osjetan je i u zanimljivom eseju *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung* Otta Ranka objavljenog 1909. godine. Rank je, pozivajući se na ranu konstrukciju Edipova kompleksa, kombinirao ritualistički pristup Frazera i Taylora s psihoanalitičkim učenjem Freuda. Takav pristup rezultirao je komparatističkom usporedbom herojske strukture raznih mitova antike ističući kako se te sličnosti mogu pripisati univerzalnim značajkama u ljudskoj psihi (Rank, 1964: 8). Naglasak na „univerzalnim sličnostima“ u psihologiji u njemačkoj tradiciji prisutan je još od *Völkerpsychologie* Williama Wundta u čijem su fokusu istraživanja bile zajedničke odlike ljudske kulture poput jezika i mitologije koji bi potom bili podvrgnuti eksperimentalnom postupku. Rank odbacuje takav pristup i priklanja se Freudu u ideji da veza između sna i mita opravdava interpretaciju mita kao manifestacije sna za širu populaciju (Rank, 1964:9).

Rank kreće u svoju psihoanalitičku generalizaciju analizirajući sadržaj; heroj je dijete visokog podrijetla koje je odbačeno ili napušteno od svojih roditelja, odrasta među skromnim

narodom i živi u trpnom siromaštvu dok ne dobiva poziv, saznaje svoje podrijetlo te time kreće u pohod čime ponovno zauzima status koji mu je oduzet. Ovdje se dovodi u suglasje pitanje zapostavljenog junaka i pretpostavljeno neprijateljstvo roditelja prema njemu. Edipovsku romansu on objašnjava tako što povezuje osobnu razinu obitelji s kolektivnošću mita te tvrdi da se Ja djeteta ponaša kao junak sage čime se on može shvatiti kao kolektivni Ja (Matijašević, 2011: 36). Ovakvo uniformno funkcioniranje mita, stavlja nas u poziciju da objasnimo tzv. put heroja zakonima individualne psihodinamike i artikulira freudovskog junaka kao dječaka čiji je razvitak libida u mladosti projiciran bezbroj puta na kasnije faze života muškaraca. Izjednačavanje univerzalnog herojskog puta mitskog junaka sa svojevrsnom psihološkom avanturom konstituira ideju o pojedincu kao zasebnom mitu, junaku koji se kroz život susreće s raznim neurozama i psihozama koje treba prevladati. Iako je Rankov esej metodološki nedorađen, Freud je pokazao iznimnu zainteresiranost za esej pošto potvrđuje njegovu ideju o važnosti biogenetike u psihi istovremeno pružajući uporište Abrahamovom izjednačavanju mita i sna. Time i Abraham i Rank potvrđuju ideju koju je Freud izrazio u svojem govoru *Der Dichter und das Phantasieren*, a to je da pri neurotičnoj regresiji um podliježe mitu čime individua proživljava filogenetičko djetinjstvo (Von Hendy, 2003: 117). Otto Rank je kroz esej, čiji je zadatak potvrditi Freudove ideje kroz četrnaest mitskih priča, odveo psihoanalizu u smjeru istraživanja univerzalnih karakteristika u psihi, što će kroz primjere iz mitologije, detaljnije razraditi Freudov „najdraži“ učenik Carl Gustav Jung.

3. IMAGINARNO I FANTAZIJA

3.1. Imaginarno i simbol

Kako bismo bolje prikazali diskrepanciju koja nastaje između Freudovog i Jungovog naslijeđa te uloži mita u analitičkoj psihoanalizi, krenut ćemo od pojmova imaginacije i fantazije. Gilbert Durand u svojoj knjizi *Antropološke strukture imaginarnog* tvrdi kako se imaginacija i psihološka funkcija koju ona vrši u zapadnjačkoj misli dugo pokušavala obezvrijediti. Jedan od sadržajnijih tekstova koji se posvetio pitanjima imaginacije je tekst Jean-Paul Sartrea, *L'imagination*, iz 1936. godine.

U njemu, kako navodi Vladimir Biti u svom *Pojmovniku suvremene književne i kulturne teorije*, Sartre na tragu Husserlove fenomenologije prikazuje imaginaciju kao oblik degradacije spoznaje pomoću konstitucije predodžbi: „Predodžba se oslobađa spoznajnih zadatnosti i po cijenu njihova znatnog preinačivanja, da bi oblikovala svoj imaginarni objekt. Ona pritom polazi iz toga što izbiva iz opažajnog polja pretvarajući se u svome postupku irealizacije upravo tu prazninu ili odsutnost u sliku“ (Biti, 2000: 207). Sartreov tekst je ujedno jedan od rijetkih pokušaja da se značajno progovori o pitanju imaginarnog, ako izuzmemo pojedine radove psihologa koji dolaze iz tradicije asocijacionizma koja obezvrijeđuje sliku imaginarnog svodeći je na plitku i statičnu sliku između osjeta i ideje. Jedan od takvih je rad Phillipea Malrieua u kojem se kritizira rad utjecajnog francuskog filozofa Gastona Bachelarda, no na način da autor i dalje ne prelazi preko epistemoloških opreka koje postoje u tradiciji tehnokratskog Zapada koji postavlja imaginaciju kao primitivni način znanstvene spoznaje. Polazeći iz takve tradicije nije bilo drugog nego da Malrieu osudi Bachelardov rad izjednačavajući maštu samog autora s pozitivnim ili negativnim sadržajima koje slike posjeduju.

Ta je kritika zbunjujuća jer istovremeno pretpostavlja postojanja realiteta imaginarnog koje je izjednačeno s već pretpostavljenom mogućnošću postojanja objektivno upisanog sadržaja u slici. Za početak, bitno je naglasiti kako je imaginarno: „...skup slika i veza među slikama koji tvori mišljeni kapital Homo sapiens-a – ukazuje nam se kao veliki temeljni nazivnik pod koji se svrstavaju svi postupci ljudske misli“¹³ (Durand, 1991: 23). Da bi mogli

¹³ dr.sc. Emil Heršak u svom članku *Jezik, kultura, globalizacija* primjećuje kako znanost postavlja imaginaciju i maštu kao „primitivnu spoznaju“, iako novija istraživanja ukazuju na njenu veliku važnost u našem evolucijskom razvitku. Naime, ostaci neandertalaca nam ukazuju na njihovu fizičku snagu, veliki obujam mozga, moguću

govoriti o imaginarnom moramo prvenstveno posjedovati široku paletu kulturnog kapitala i repertoar normalnog i patološkog Imaginarnog koji postoji u kulturnim slojevima poput mitologije, antropologije, lingvistike i književnosti, a ne se oslanjati na hirovitost vlastite imaginacije.

Sartre putem fenomenologije pokušava izbjeći tu zamku i pokazuje kako bi putem fenomenologije imaginacijsku misao mogli očistiti od svake intencije. Misao očišćena od intencije je, svijest, a samim time je i transcendentalna. Pravilo koje Sartre izvlači iz tog zaključka je da takva imaginarna svijest postavlja svoj predmet kao „ništavilo“ što možemo prevesti u kategoriju slike, koja je po svojoj prirodi samonikla. Ovakav slijed misli, dovodi sliku pred, ono što Durand naziva, degradirajući položaj znanja. Slika se tako dovodi u opoziciju atributa poput „slika je sjena predmeta“, „slika je objekt fantom“ ili „slika nije u svijetu irealnog“ (Durand, 1991: 27), čime se imaginarno u potpunosti odvaja od slike, postajući misao bez slike koja se temelji na fenomenološkim teorijskim stavkama i još bitnije, našom unutarnjom poetikom i vlastitim konstrukcijama.

Proturječne izjave koje nalazimo u Sartreovoj imaginaciji mogu se objasniti ograničenjem na fenomenološke metode, koje se pri pristupu fenomenu zamjenjuju nekom vrstom introspekcijske psihologije koja je smještena u unaprijed smišljenu metafizičku perspektivu autora koji pretpostavlja monizam¹⁴ svijesti. Durand kao reakciju na naslijeđe Sartrea i asocijacionizma (koji pretpostavljaju imaginaciju kao vrstu esencijalne praznine), ističe dualizam *Denkpsychologie*¹⁵ koja se poziva na kartezijanski dualizam, no na tragu filozofa Williama Jamesa koji: „...odvaja tok svijesti, to jest jedino važeću svijest, od površne razgranatosti slika“ (Durand, 1991: 29), čime se imaginacija predstavlja kao misao bez slika koja je isključena iz područja apstrakcije.

No, sintagma „površna razgranatost slika“ donekle nam ukazuje na problem koji postoji u zapadnoj intelektualnoj misli a koji se tiče dvosmislenosti pojma „slike“ i pokušaja shvaćanja „misli bez slike“. Taj pojmovni problem i teškoće njene formulacije dovele su do umanjenja imaginacije te u krajnjem slučaju, do povezivanja slike sa semiološkim

sposobnost govora te visoku logiku i inteligenciju naspram Homo sapiensa. No, suočeni s poteškoćama, neandertalac upada u zamku logike i ponavljanja istih, naizgled logičkih postupaka, dok se Homo sapiens služi maštom kako bi nadvladao svoju ograničenost. Mašta time ikako utječe na naš svakodnevni život, naš jezik i način na koji komuniciramo s okolinom, te je odigrala ključnu ulogu u našem evolucijskom razvoju.

¹⁴ Monizam, kao filozofski stav, svodi sve pojave na jedan duhovni ili materijalni princip

¹⁵ Psihologija mišljenja je pravac u psihologiji koji se povezuje s Würzburgerom školom s početkom 20. stoljeća, no njeni utjecaji su posebno prisutni u današnjoj kognitivnoj psihologiji

porodicama. Durand ističe da: „...slika nije nužno ispunjenje arbitrarnog znaka, ona je samo umanjeni znak. Genealogija porodica slike samo je povijest nejasna iskrivljenja...važno je primijetiti, ako je u jeziku izbor znaka beznačajan jer je arbitran, nikad nije tako na području imaginacije gdje slika sama nosi smisao kojeg ne treba tražiti izvan imaginarnog značenja“ (Durand, 1991: 30). Ono što Durand ističe je to da znak što ga stvara slika nije svojevuljan znak, već je uvijek motiviran što ga čini simbolom. Važnost simbola je ta što u njemu nalazimo homogenost označitelja i označenog unutar određenog dinamizma unutar koji posjeduje više od jednog smisla koji mu se pridaje. Simbol tako ne pripada u područje semiologije već je predmet posebne semantike. Time Durand odbacuje sosirovski princip arbitarnosti znaka, simbol nije više samo lingvističke prirode čime se obrće sartrovsko „osiromašivanje misli pomoću slike“ te se na tragu njemačkih romantičara i suvremenih nadrealista imaginarni simbol određuje faktitivno, to jest, kao zajedničko obilježje svih načina izražavanja.

Naime, ako simbol ne možemo promatrati u diskursu semiologije, on više nije lingvističke prirode, već se odvija u više dimenzija. Time govor i motivaciju simbola ne nalazimo pri linearnom tumačenju logičkih dedukcija, već on zahtijeva svoj govor. Simboli koje koristimo u jeziku imaju svoje dublje i šire značenje, no sam simbol ima svoj govorni plan: „...prvi plan kojemu je imaginarni simbol psihološko lice, jest afekcijsko-reprezentativna veza koja povezuje govornika i sugovornika, a koji gramatičari nazivaju govornim ili interjektivnim planom...“ (Durand, 1991: 32), u koju možemo uključiti primjerice govor djeteta. „Taj govorni plan“, nastavlja Durand, „plan simbola sama, osigurava stanovitu univerzalnost intencijama govora određene vrste i simboličku strukturaciju stavlja u temelj svake misli“ (Durand, 1991: 32). Time je jedinstvo mišljenja i simbola korelacijska veza, a imaginarno možemo iščitati kao svojevrsnu organizacijsku strukturu: „smisao metafora, taj veliki semantizam imaginarnog, izvorna je matrica odakle se razvija svaka racionalna misao i njezina semiološka povorka...(Durand, 1991: 32).

Klasifikacija simbola pruža nam klasifikaciju imaginarnog; paralelno s proučavanjem simbola i načina na koji čovjek koristi i upravlja tim simbolima proučavamo i način na koji je evoluirala simbolična misao u čovjeka. Stoga ne treba čuditi da se kroz povijest pokušavalo kategorizirati velike simbole pozivajući se na razne kategorije. Primjerice, od klasičnih „tumačenja snova“ koje se koriste principom izdvajanja unutarnjih motiva, preko religijskih kategorija koje započinju od kozmoloških slika, do psihoanalitičkih pretenzija. Ove

potonje, psihoanalitičke, posebno su zanimljive za naš rad, pošto, za razliku od ostalih nastojanja, nastoje kategorizirati simbole prema elementima čovjekove psihičke slike čime se: „odgađa usklađivanje tog ponašanja s direktnim objektima, pa čak sa semiološkim strukturama“ (Durand, 1991: 37) U Freudovoj psihoanalizi simbol se iskazuje kroz motivaciju libida i pitanje fantazije, dok Jung pokazuje preobražaj libida pod utjecajem simbola i fantazije, budući da je svaka simbolička misao osvještavanje nasljednih simboličkih misli. Upravo je pojam libida jedno od prvih područja na kojima Jung donosi bitne inovacije već na prvim stranama svojih *Simbola promjene* gdje odbacuje seksualni determinizam svog učitelja koji libidom smatra striktno ljudski seksualni nagon, dok ga Jung definira kao „psihičku energiju u širem smislu“ (Jung, 2009: 64).

3.2. Neusmjereno mišljenje i fantazija

Andrew Von Hendy u svojoj knjizi *Modern Construction of Myth* primjećuje kako Freudova koncepcija libida potječe iz biologizma, dok je Jungova koncepcija dijelom inspirirana Schopenhauerovom definicijom „Volje“, to jest, nezaustavljivom željom, porivom i žudnjom koju razvijemo kad postanemo svjesni samih sebe i koja nas tjera ka daljnjem življenju i pronalasku objekta koji će utažiti naše želje. No, dok je Schopenhauerova Volja pomalo indiferentna prema reprezentacijama koje nastaju kako bi se održale „laži“ koji smo primorani izmisliti za sebe, Jungov libido je nesvjesna kreativna sila koja se okružuje slikama koje nastaju univerzalnim dinamizmom (Von Hendy, 2003: 119). Time svi simboli upućuju na sam proces pod čijim se zajedničkim nazivnikom nalazi libido. Kao posljedica toga, mi ne možemo dokazati čvrstu povezanost između seksualnosti i naše fantazije, što Von Hendy podupire tvrdeći da falički simbol ne insinuira na seksualni organ već je simbol libida, neovisno o tome koliko je eksplicitno prikazan.

Povezujući libido i fantaziju Jung otvara sasvim novi pristup u proučavanju mitologije koji se poziva na, do tada, zanemarivan pojam fantazije. Charles Rycroft u svojem djelu *Critical Dictionary of Psychoanalysis* definira fantaziju kao: „hir, maštoviti izum“, a riječ *phantasy* kao: „maštu i vizionarski pojam“ (Adams, 2004: 2). Time ističe psihoanalitičku važnosti samog pojma kojeg odvaja od konotacijskog segmenta koji je prisutan u svakodnevnom životu te se usmjerava na nesvjesne fantazije. Jung se u svojim spisima poziva na korištenje pojma *imaginatio* koji označava aktivno prizivanje unutarnjih slika naspram

phantasie, koja nosi pejorativno značenje još od alkemijskih učenja gdje se izjednačavala s lažnom imaginacijom. Iako Jung izjednačava značenje fantazije i imaginacije, striktno odvaja aktivnu imaginaciju, naspram fantastičke imaginacije, dok je Freud u svojim spisima riječ „fantazija“ započinjao s *ph*, neovisno o tome implicira li se na polje nesvjesnog ili pak na svakodnevne fantazije. Time izjednačuje fantazije sa sanjarenjem te zaključuje kako su one, jednako kao i snovi, samo manifestacije neostvarenih želja. Važnost ovom argumentu daju i ključna zapažanja slučaja Anne O. gdje Freud razvija svoje ideje smatrajući da su simptomi njene shizofrenije posljedica dugogodišnjeg projiciranja seksualnih želja na njenog oca i nesvjestan otpor tabuiziranoj želji.

Ono što za Freuda predstavlja Anna O., za Junga je to istraživanje slučaja njegove sestrične Helene Preiswerk koje se pretočilo u njegovu doktorsku disertaciju *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*¹⁶. Već u njoj Jung izražava dvije teze koje će odrediti njegov daljnji akademski interes i izražava temeljne postavke na kojima će se razviti njegov odnos s Freudom. Naglasak stavlja na fantaziju kao sinonim za imaginaciju i raznim manifestacijama nesvjesnog koje je tumačio kao pojave dislociranog sadržaja svijesti koje je nazvao kompleksima. Sadržaj tih kompleksa (ili dislociranih sadržaja) tone u dublje nesvjesno te može se manifestirati u svjesnom putem halucinacija ili vividnih slika koje nalazimo u okultnim fenomenima. Ova tvrdnja također implicira da se razvoj osobnosti zbiva u nesvjesnom te da na razvoj iste utječu fantazije, dok je za Freuda sama svrha analize je ta da se pacijenta oslobodi od njegovih fantazija. Unatoč prvobitnim razlikama, Freud je isprva poticao, kako Abrahamov i Rankov, tako i Jungov interes za okultno i mitologiju, tvrdeći im da moraju pokoriti zanemareno područje mitologije (Von Hendy, 2003: 117), koje dobiva novu vrijednost paralelno s pojavom psihoanalitičke teorije.

Freudovo i Jungovo stajalište o mitu razlikuje se prvenstveno zbog interesa koje ova dva znanstvenika gaje; dok Freud u svojim rukopisima ima afinitet prema racionalizmu i post-darvinizmu, Jung gaji poseban entuzijazam prema revidiranju romantizma, Goethea, Nietzschea i Schopenhauera. Odmak od Freuda začet je u njegovoj prvoj opsežnijoj knjizi *Simboli promjene* gdje Jung u uvodnim stranicama knjige oštro napada pojmovne okvire Freudove psihologije, ističući njegov redukcionizam spram duševnih pojave psihe koje smještaju psihoanalizu u usko područje materijalizma i racionalizma s kraja devetnaestog stoljeća. Jung vidno razočaran izravno napada subjektivizam koji vlada kod njegovih kolega

¹⁶ prev.eng. *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena*

(prvenstveno Freuda) te ističe važnost ove knjige, prvenstveno pri njenoj afirmaciji mita. Jung će se godinama nakon osvrnuti:

„Tek što sam naime zaključio rukopis, sinulo mi je što znači živjeti s jednim mitom ili bez njega...onaj koji vjeruje da živi bez mita ili izvan njega jest iznimka...Tako mi je prirodno došla odluka da upoznam „svoj“ mit i to sam vidio kao zadaću *par excellence*...“ (Jung, 2009: VIII).

Unatoč njegovom subjektivizmu, Jung priznaje važnost Freudovog tumačenja Edipovog mita. Isticanje jednog individualnog konflikta kojeg povezujemo s antikom bio je dovoljno jak da nas izvuče iz vlastite užurbanosti i sadašnjosti te nam proširi pogled o pitanjima ljudske duše. Ako je za nas antika stvar davne prošlosti prisutne danas samo u stranicama knjiga koje obrađujemo u školskim klupama, Freud je pokazao logički slijed razarajućih nesvjesnih strasti koje nam pokazuju, ako uspijemo kontrolirati prvobitnu pobunu našeg ćudoređa, da je Edip još uvijek živ. Uvid koji dobivamo pri konstatiranju takve tvrdnje mijenja naša razmišljanja o ljudskim konfliktima u suvremenom svijetu dajući nam dojam o postojanju elementarnih konflikata u ljudskoj povijesti koji su prisutni onkraj vremena i prostora. Prema Jungu, samo isticanje edipovskog problema pomaže nam da napustimo taštu iluziju vjerovanja da smo moralniji i razvijeniji od naših antičkih predaka: „...time se otvara put k razumijevanju antičkog duha koji prije nije egzistirao, put unutrašnjeg suosjećanja s jedne strane i jednog intelektualnog razumijevanja s druge“ (Jung, 2009: 6).

Ovakav pristup koji se temelji na otkrivanju postojećih problema kroz crpljenje nesvjesnih djelatnosti moderne duše na dani povijesni materijal Jung izričito pozdravlja naglašavajući radove Ranka, Abrahama, Riklina, Pfistera i Silberera. Jungova zanimacija za povijesnu građu u *Simbolima promjene*¹⁷ je prvenstveno reakcija na sve veći interes psihologije za individualne psihološke probleme: „Upravo kako su psihološke spoznaje potaknule razumijevanje povijesnih tvorbi, tako može i povijesna građa proširiti novo svjetlo na individualne psihičke sklopove“ (Jung, 2009: 7). Pozivajući se na ideju da su stara i općenita vjerovanja nekako i psihološki istinita, Jung prevodi antičko shvaćanje u psihološko, to jest, ako božanstvo ili demon govore simboličkim jezikom koji junak mora prevesti to znači da je san: „jedna serija slika koje su prividno pune proturječja i besmislenosti, on sadržava, međutim, misaoni materijal koji preveden daje jasan smisao“ (Jung, 2009: 9).

¹⁷ Originalno objavljena pod nazivom *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912.), reizdanjem kao peti tom *The Collected Works of C.C. Jung* mijenja joj se naziv u *Symbols of Transformation*

Možemo tvrditi da mnoge slike sna sa sobom nose sadržaj seksualnog podrijetla, kao što možemo tvrditi da sam jezik nosi sa sobom brojne erotske metafore koje se mogu primijeniti na neseksualni sadržaj. Seksualnost kao takva je jedan od najvažnijih i najizraženijih nagona u čovjeka te samim time utječe na njegov jezik i svakodnevnicu, no afekti ne mogu biti izjednačeni na samu seksualnost jer mogu prolaziti iz raznih konfliktnih situacija što napominje Jung kad ističe da je instinkt samoodržanja također izvor brojnih emocija (Jung, 2009: 10).

Način promatranja snova kroz jednostavnu vizuru seksualnosti može dovesti do „monotonije“ koju Jung zamjera Freudu, tvrdeći da pri seksualnom prevođenju snova gubimo mnogo na finoj i suptilnoj simbolici koju pruža san. Mnogi detalji koji se pri sanjaju ponavljaju time se odbacuju bez pretpostavke da bi mogli odvesti svijest k daljnjim spoznajama, pretvarajući bogat jezik snova u uski žargon. Simbolična narav kroz koju gledamo san može nas dovesti upravo u tu Freudovu zamku.

Pitanjem simboličnosti sna Jung se dotiče naše sposobnosti mišljenja, sposobnosti da krećemo od polazne pretpostavke te vođeni osjećajem smjera slijedimo niz predodžbi koje korelacijski ovise jedna o drugoj. Mi, dakle, razmišljamo putem sredstva jezika i jezične forme koje je oduvijek imala ulogu povezivanja između dva objekta (označitelja i označenog) te ulogu priopćavanja. Veza između mišljenja i jezika zaokupljala je jezične relativiste u osamnaestom i devetnaestom stoljeću koji su tvrdili da struktura jezika u potpunosti formira obrasce mišljenja, samim time i spoznaju. Jezik svojom sustavnom upotrebom glasova i pisanih simbola može predstavljati jednu društvenu stvarnost koja kroz komunikaciju postaje kulturna praksa, izvor kulture i organizacijska jedinica društva. No, osim interpersonalne funkcije jezik ima i individualnu funkciju koja je za Junga kognitivna koliko i spiritualna.

Interpersonalni misaoni tijek se u čovjeka odvija kroz jezičnu formu „prema van“ što Jung definira kao: „...upravljeno ili logičko mišljenje kao jedino mišljenje stvarnosti...“, mišljenje koje se prilagođuje stvarnosti gdje mi oponašamo slijed objektivno-realnih stvari, tako da slike u našoj glavi slijede u isto strogo uzročnom nizu kao i događaji izvan naše glave“ (Jung, 2009: 14). Takav način razmišljanja Jung naziva mišljenje s usmjerenom pažnjom, razmišljanje koje je dijelom biološki i evolucijski usmjereno prema drugima, prema van. Jezik, kao izraz formulirane misli, time jest sustav znakova i simbola koji označuju realna zbivanja i njihov utisak na čovjeka, no bili bi u krivu kada bi značaj jezika sveli samo na znakove. Jung citira Jamesa Baldwina te napominje kako se razvitak mišljenja zbiva kroz

jezik, ali kroz metode pokušaja i promašaja: „...pojedinaac je prisiljen svoje stare misli, svoje utvrđeno znanje privući za izgradnju novih pronalazačkih konstrukcija. On izvodi svoje misli, shematski, ili kako to naziva logika, problematski, to znači uvjetovano, disjunktivno; on šalje jedan oblik koji je još njegov vlastiti u svijet kao da bi bio istinit“ (Jung, 2009: 14). Tim eksperimentiranjem potiče se razvoj kako jezika tako i mišljenja. Usmjereno mišljenje je, tako rečeno, instrument kulture koji je prelaskom iz subjektivne u objektivno-socijalnu sferu zadužio ljudski rod za brojna dostignuća u empiriji, znanosti i tehnici.

Usmjerenom mišljenju Jung suprotstavlja asocijativno mišljenje. Naime, ako u našem razmišljanju ne krećemo od neke dane pretpostavke, samim time gubimo osjećaj usmjerenja i daljnjih korelacija koje nam ta pretpostavka nadmeće. Takve misli puštamo da padnu, lebde i kao da su vođene svojoj autonomnoj volji. William James u svojoj *Psihologiji* prepoznaje asocijativno mišljenje kao neusmjereno ili mišljenje kao ono uobičajeno: „Naše mišljenje sastoji se od niza slika od kojih jedna drugu vodi sa sobom, od neke vrste pasivnog sanjarenja za što su vjerojatno sposobne i više životinje. Ta vrsta mišljenja vodi, bez obzira na to, do razumnih zaključaka kako praktične, tako i teorijske naravi....to mišljenje je bez muke, odvodi od realnosti u fantazije prošlosti i budućnosti. Ovdje prestaje mišljenje u jezičnoj formi, slika se nadovezuje na sliku, osjećaj na osjećaj...“ (Hillman, 1975: 352). Asocijativno mišljenje, onako kako ga opisuje James, a prenosi Jung, možemo lako prepoznati kao snivanje. Jung zaključuje: „Imamo dakle dvije forme mišljenja: *usmjereno mišljenje* i *snivanje* ili *fantaziranje*. Prvo radi za priopćavanje, s jezičnim elementima, naporno je i iscrpljujuće, potonje naprotiv radi bez muke, tako reći spontano, s već danim sadržajima, vođeno nesvjesnim motivima. Prvo stvara novo stjecanje, prilagodbu, oponaša zbilju i traži da na nju djeluje. Potonje naprotiv okreće se od zbilje, oslobađa subjektivne tendencije i glede prilagodbe je neproduktivno“ (Jung, 2009: 24).

Michael V. Adams u uvodnom izlaganju svoje knjige *The Fantasy Principle* pomalo komično ističe trenutak u kada Jung dobiva Freudovo pismo u kojem se da iščitati Freudov pokušaj plagiranja predavanja koje će kasnije činiti prvo poglavlje *Simbola promjene* pod nazivom: „O dvjema vrstama mišljenja“. Freud se, svjestan nezgodnog položaja, u pismu distancira od tog čina, tvrdeći da slične ideje uskoro objavljuje u eseju *Formulierungen über*

*die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*¹⁸. Naime, Freud u tom eseju uvodi dva koncepta koji se međusobno nadopunjuju: princip realnosti i princip zadovoljstva.

Princip zadovoljstva opisan je kao univerzalni nesvjesni princip svojevrsnog „hedonističko“ psihičkog stanja u kojem ljudski nagoni žele zadovoljiti svoje potrebe, no u trenutku kad nam je to onemogućeno, nagonске potrebe su potisnute u nesvjesno te se manifestiraju kao želje koje se otkrivaju u snovima i svakodnevnom sanjarenju. Time se misaona aktivnost dijeli, a želje i sanjarenja postaju dijelom asocijativnog mišljenja ili sanjarenja. Principom realnosti, Freud nadopunjava svoju tezu tvrdeći da okrutni uvjeti realnosti tjeraju ego da odgađa postizanje užitka produžavajući neugodu nauštrb zadovoljstva. Takav ego postaje „razuman ego“, ego koji više nije vođen principom zadovoljstva i nagonskim potrebama već želi postići zadovoljstvo kroz vizuru realnosti, iako time riskira da njegovo zadovoljstvo bude umanjeno, a nezadovoljstvo produženo (Freud, vol16:2001: 357). Ovim principima Freud ističe važnost razuma; ego mora biti razuman kako bi se mogao ostvariti u svijetu čime je imaginarno i fantazija zapalo u drugi plan pošto Freud ne vidi važnost u snovima ili sanjarenju koliko u načinu na kojim se želje manifestiraju u snovima. Freud ističe progresiju kao karakteristiku „budnog“ mišljenja gdje vanjski ili unutarnji podražaji utječu na endopsihički, potom i na motorički sustav. Misao se razvija pod utjecajem vanjskog svijeta i potiču razne fizičke ili psihičke reakcije u čovjeka što potom utječe na formiranje novih reakcija. U snu, pak, vidi regresiju misaonog podražaja, gdje se misli vraćaju u svoj „sirovi materijal“.

Freudov koncept principa realnosti i Jungov princip usmjerenog razmišljanja u velikoj mjeri korespondiraju jedno s drugim kao što to ističe Michael Adams. Suhoparan princip realnosti koji odgađa postizanje užitka i usmjereno mišljenje koje se hvata u koštac s jezikom dok simulira svakodnevicu možemo prepoznati kao sinonime za isti pojam. Sukladno tome, princip zadovoljstva i Jungovo snivanje također možemo izjednačiti u njihovim definicijama, s time da Jung snivanju, za razliku od Freuda, izričito uključuje fantaziju kao pojavu u kojoj konvergiraju svi aktivni dijelovi psihe. Dok Freud tvrdi da je uloga psihoanalize liječenje pacijenata od njihovih fantazija, Jung drastično obrće ovu tezu te tvrdi kako je fantazija prirodna ekspresija života, ne bolest, već životna aktivnost koju moramo naučiti razumjeti (Jung, vol8 1970: 527). Razlog zbog kojeg Jung kroz svoje radove uporno napominje njenu važnost leži u činjenici kako je zapadnjačko društvo kroz povijest

¹⁸ prev. eng. *Formulations on the Two Principles of Mental Functioning*

promijenila svoj odnos prema njoj i usmjerila svoje tendencije na kultivirano razvijanje usmjerenog mišljenja koje se pokazalo kao najrazgovjetniji izraz za sve tehničke i znanstvene uvjete koje sa sobom nosi velika ekspanzija organiziranog ljudskog društva. Jedan od prvih većih obrata ka kultiviranju usmjerenog mišljenja Jung pronalazi u skolastici koja vrši sintezu fantazije prošlosti s dijalektičkim retorikama usmjerenog mišljenja.

Već i sam pokušaj spoznaje metafizičkih problema nadmeće nova metafizička pitanja za koje su intelektualci poput Tome Akvinskog, Abélarda i Williama Occama nalazili rješenja koje graniče sa samom fantazijom, no skolastika je kao mistično vrednovanje podilazilo strogim dijalektičkim pravilima srednjovjekovne filozofije koja je, po uzoru na antiku, u samim riječima nalazila supstancu logosa. Skolastika je tako stroga intelektualna disciplina iz koje proizlaze mnoge intelektualne funkcije današnje *conditio sine qua non* znanosti. Prateći razvoj znanosti kroz stoljeća, zaključujemo da skolastika nije bila striktno definirana disciplina koja je pokušavala obuzdati čovjekov subjektivni duh kako bi na najčišćem mogućem izrazu formulirala prirodu, već je uvelike posuđivala iz disciplina prošlosti koje su bile otvorene k idejama fantazije poput alkemije. Tako i Jung ističe kako: „...smo naspram novih ideja baš tako ograničeni i nesposobni kao ljudi u najmračnijim vremenima Starog vijeka. Postali smo bogati u znanju, međutim ne u mudrosti. Težište našeg interesa pomaklo se posve prema materijalnoj stvarnosti, Stari vijek je davao prednost sporijem, laganom kretanju koji se više približavalo fantastičnom tipu“ (Jung, 2009: 27). Ako je naše polje znanja poraslo, no inteligencija ostala na siromašnom stadiju koje ne može sagledati cijeli tok kreativne imaginacije iz koje dolaze sve prakse čovječanstva, zašto tako olako odbacujemo fantaziju?

U trinaestom svezku sabranih djela, *Alchemical studies*, Jung dijeli svoja razmišljanja upravo o tome problemu kad tvrdi da je fantazija aktivnost psihe koja oblikuje realnost oko nas. Ako se vodimo poznatim Jungovim citatom u kojem definira sliku kao psihi, onda je slika ta koja konstruira ono što nazivamo realnost ili objektivnu stvarnost (Jung vol13, 1983: 50). Tu se nadovezuje Michael Adams kada parafrizira Jungove ideje povezanosti psihičkih procesa s imaginacijom i slikama. Naime, on tvrdi kako je stvarnost konstruirana kroz niz slika koje su sastavnice naše psihe (Adams, 2004: 6). Time moramo prihvatiti da je i ego samo jedna slika kroz koju je posredovano naše iskustvo svijeta. Slika je tako, primarno i

konstitutivno našem osjetu svijeta što možda najbolje izražava James Hillman svojom rečenicom: „Prvo fantazija, potom realnost“¹⁹ (Hillman, 1975: 23).

Ponukan Hillmanovim revizijama Jungovih pojmova duše i duha kao imaginacijske mogućnosti koje se manifestiraju kroz snove, reflektivne spekulacije, slike i fantazije gdje spoznajemo kako su sve realnosti u svojoj datosti metaforičke i simboličke, Adams tvrdi kako Jungovu psihologiju možemo slobodno okarakterizirati kao imaginarnu psihologiju, jer se podjednako bavi imaginacijom, kao i nesvjesnim. Za Adamsa, Hillmana i Junga slike fantazija koje se nalaze u našem nesvjesnom i svjesnom su temelji naše psihe. Svaka naša akcija, emocija i opservacija je psihički događaj utemeljen i formiran kroz slike fantazije: „Živimo neposredno samo kroz svijet slika“²⁰ (Jung, 1970: 328). Ono što je Junga prvobitno ponukalo da detaljnije razmatra pojam fantazije je činjenica kako različiti pacijenti imaju različite fantazije. To je u samom početku usmjerilo analizu k interpretaciji iskustva koje određena fantazija stvara kod individua i pacijenata, za razliku od Freuda koji fantaziju smješta u negativan korelacijski odnos s principom realnosti čime fantazija gubi svoje prirodu i značaj. Interesno polje Junga, ali i svakog jungovskog analitičara, je analiza pacijentove percepcije svijeta; kako ga individua zamišlja, kako ga naša psiha zamišlja, te kako stvorena slika korespondira s vanjskim svijetom. Imaginarno u jungovskim radovima prestaje biti povezivano s „nerealnim“ već dobiva prostor svoje realnosti, postaje neutralni termin koji označava spontanost psihe da stvara slike.

No, ako tvrdimo da je realnost imaginarna, to jest, psihička konstrukcija, kada možemo utvrditi jesu li neke fantazije realnost ili ne? Freud i Jung su se u svojim radovima osvrnuli na ovaj problem. Freud tvrdi da slike imaginarnog upućuju na nešto drugo od onog što prikazuju, dok Jung zastupa mišljenje da slike upućuju točno na ono što prikazuju. Freud tako slike prevodi u seksualne organe, te Michael Adler dodaje kako: „...iz perspektive frejdovskog nesvjesnog realnost ima genitalnu morfologiju“ (Adams, 2004: 9). Aluzije na seksualne organe i faluse poznat je aspekt frejdovske psihoanalize koji je ostavio svoj utisak na puno šire područje od onog psihologije, a kao takvo doživjelo je brojne kritike. Jedna od zanimljivijih je ona Ludwiga Wittgensteina koji zamjera Freudu pretpostavku da manifestacije slika prikrivaju latentnu stvarnost. Wittgenstein smatra tu metodu neznanstvenom jer se pretpostavlja da slike znače nešto drugo od onog što poručuju

¹⁹“First fantasy then reality“ (izv.cit.)

²⁰ „We live immediately, only in the world of images“ (izv.cit.)

(Wittgenstein, 1967: 3). Adler se nadovezuje kad ističe frejdovko-kleinovsku metodu prijevoda slika koja pokušava pomiriti manifestni sadržaj slike s onim latentnim čime arbitriraju seksualiziranjem psihičkog sadržaja. Za razliku od njih, Jung ne prevodi slike, već ih pokušava definirati poštujući sam integritet slike. Smatrajući da nesvjesno ima kapacitet krojenja slika koje specifično odgovaraju danoj situaciji, Jung se pokušava držati što bliže slici puštajući da ga ona vodi kroz interpretaciju, smatrajući da je slika dostatna samoj sebi.

Jung tvrdi kako ignoriranje čisto sadržajnog aspekta slika dolazi od načina na koji naš obrazovni sustav valorizira bogatstva antičke i istočnjačke mitologije. Treba imati na umu da je količina intelektualne energije koju suvremeni čovjek ulaže u znanost i tehniku istovjetna onoj kojoj je antika ulagala u svoju mitologiju. Jung u mitologiji nailazi na: „...jedan svijet fantazije koje, malo se brinući za izvanjski hod stvari, teče iz jednog unutrašnjeg izvora i proizvodi promjenjive, čas plastične, čas shematske likove“ (Jung, 2009: 27). Takav visok položaj koji je fantazijska naracija zauzimala u kulturi antike Junga upućuje na zaključak kako je interes ove djelatnosti u antičkom duhu zauzimao funkciju estetske prilagodbe vanjskog svijeta subjektivnim očekivanjima i fantazijama.

Istu funkciju mišljenja i formiranja odnosa u kojima svijet realnosti zamjenjuje nerealno nalazimo u snu. Freud ističe progresivnost mišljenja kao odliku budnog stanja: „...to jest, napredak misaonog podražaja od sustava unutarnje ili vanjske zamjedbe kroz endopsihički asocijativni rad do motoričkog kraja, to jest do invernacije“ (Jung, 2009: 28). U snu, nasuprot tome, Freud nailazi na regresiju misaonog podražaja gdje se mišljenje kreće sve do sirovog materijala sjećanja: „Splet misli u snu rastvara se pri regresiji u svoj sirovi, infantilni materijal sjećanja...“ (Jung, 2009: 30). Prema Freudu, jedna od najbitnijih osobina sna je ta da on materijal sjećanja, reminiscencije iz djetinjstva, prevodi u jezik sadašnjosti što u svome *Tumačenju snova* naglašava: „...u noćni život čini se da je prognano ono što je nekoć u budnom stanju vladalo dok je psihički život bio mlad i nevješt kao kad u dječjoj sobi ponovno nalazimo odložena primitivna oružja odraslog čovječanstva, luk i strijelu.“ Ovakva razmišljanja koja se pozivaju na povezanost mitološkog mišljenja i čovjekovog mišljenja u snu Jung savršeno dočarava Nietzscheovim citatom iz njegovih sabranih djela: „u spavanju i snivanju mi prolazimo kroz čitav penzum ranijeg čovječanstva...kako sada još čovjek u snu zaključuje, zaključivalo je čovječanstvo i kroz mnoga tisućljeća“ (Jung, 2009: 32).

San je, prema Nietzscheu, osnova na kojoj se ljudski um postupno razvio u puno kompliciraniji organ sposoban za teži i zahtjevniji oblik simboličkog mišljenja, a njegova

današnja funkcija nas vraća u neko daleko, prošlo vrijeme ljudske kulture i pomaže nam da neka stanja bolje shvatimo. Sama činjenice da naš um još uvijek poseže za tim prošlim, usudimo se reći, primitivnim funkcijama, pokazuju važnost sna za današnje generacije, pogotovo ako uzmemo u obzir da polovinu jednog dana i mi provedemo u snu. Već sam natuknuo da Freud ima slično stajalište što se tiče sna kojeg naziva iskrivljenim ostatkom priželjkivanih fantazija jednog naroda, dok Rank govori o mitu kao tom masovnom sekularnom snu naroda. Abraham je u svojoj knjizi *Traum und Mythos* iz 1909. godine istaknuo mehanizam sna koji se pojavljuje u mitu koje definira kao: "...očuvani komad iz infantilnog duševnog života naroda" (Jung, 2009: 32), te izjednačava san kao mit individuumu što se može uočiti i kod djece. No, Jung ističe kako funkcija mita u djeteta teško može biti naučena kroz odgoj. U svojim radovima, Jung daje psihi određenu autonomiju kad tvrdi da je svijet hladno i beskonačno mjesto te da je za postavljanje vlastitog smisla u kaos svijeta kroz, primjerice, religiju, bila potrebna velika sila iracionalnog instinkta. Time zaključuje kako možemo djetetu uskratiti pristup prethodnim mitološkim sadržajima, no ne možemo oduzeti onu instinktivnu potrebu za mitologijom i stvaranju iste. Jednostavnije rečeno, ako primjerice nekim slučajem uspijemo cijelu jednu generaciju neke kulture odvojiti od njihove religije, kulture i mita, Jung tvrdi da ona bi idućom generacijom počela ispočetka. Vodeći se tim primjerom, logično je zapitati se – kako fantazija funkcionira?

Ono što znamo i osjetimo iz vlastitog iskustva je to da je fantaziji dovoljan trenutak da nastupi na scenu, jedno popuštanje interesa usmjerenog mišljenja je već dovoljno da se dogodi psihološka prilagodba iz realnog svijeta u svijet fantazija. Sadržaj tog svijeta je zasebna tema o kojoj još uvijek nemamo odgovor. O tome kako su fantazije ustrojene pisani su brojni radovi, no znanost još uvijek nema konkretan odgovor. Ono što o fantaziji znamo kroz psihoterapeutske rad je to da se kroz fantaziju kompenzira. Jung u *Simbolima promjene* ističe par pubertetski fantazija, poput klasične pubertetske fantazije o „posvojenju“ tj. fantazije nesigurnosti u budućnost i svoj identitet koji se opravdava nadom u saznanje da nismo djeca svojih roditelja već djeca bogatih roditelja kojima smo oduzeti. Takve ideje koje nam prolete kroz glavu u intenzivnim emotivnim trenucima prilikom hormonalnog sazrijevanja u antici su predstavljale kulturnu istinu. Brojni mitski heroji poput Romula i Rema, Mojsija, Semiramide, Herkula ili Pradyumne su bili oduzeti svojim roditeljima. Jung pri kraju zaključuje kako: „...nije fantazija modernog čovjeka ništa više nego opetovanje starog pučkog vjerovanja koje je izvorno bilo uvelike rašireno. Fantazija bira, dakle, između ostalog, jednu formu koja je klasična i nekoć je imala zbiljsku vrijednost“ (Jung, 2009: 36).

Ovi primjeri su uvelike važni za razumijevanje Jungovog odnosa prema mitologiji pokazujući da ono što je prisutno u fantaziji, nekoć je bilo općenito i svjesno uvjerenje u duhovnoj sferi razvijenih naroda.

To je jedan od glavnih aksioma jungovske psihoanalize, vjerovanje da se čovječanstvo ne mijenja brzo poput pravca u literaturi. Iako njegova kultura i tehnologija variraju od jedne do druge epohe temeljni zakoni duha ostaju jednaki, barem za ova „kratka“ razdoblja povijesti svijeta koje možemo spoznati putem povijesne građe, a svi fenomeni (pa i oni najčudniji) moraju se moći eksplicirati po zakonima duha koje postoje u nama samima. Uvaženi je stav da je neusmjereno mišljenje u podređenom položaju spram usmjerenog gdje dobiva predznak infantilnog, ponekad i shizofrenog. Neusmjereno mišljenje je u većini slučajeva subjektivno motivirano nesvjesnim pokretačima koji počivaju na instinktima, a i sam Freud je upozoravao kako su oni objektivna datost čime Jung zaključuje kako su nesvjesne osnove koje čine naše fantazije, snova, a naposljetku i mitova: „...primitivne, odnosno arhaičke misaone forme koje...nipošto nisu infantilne ili patološke...tako i mit, koji počiva na nesvjesnim fantazijskim događanjima *in puncto* smisla, sadržaja i forme nije izraz autističnog stava...“ te zaključuje kako: „Instinktivno arhaička osnova našeg duha sačinjava objektivno već postojeću danost koja ne ovisi ni o individualnom iskustvu ni o subjektivno-osobnoj samovolji baš tako malo kao naslijeđena struktura i funkcionalna dispozicija mozga...kao što tijelo ima svoju povijest razvitka, čije različite stupnjeve ono u tragovima na sebi nosi, isto tako ima i psiha“ (Jung, 2009: 41).

Fantazijsko mišljenje dakle, povezuje usmjereno mišljenje s najstarijim poglavljima ljudskog duha i simbolima koje obitavaju ispod našeg praga svijesti i opažanja. I dok nesvjesni fantazijski sustavni iskazuju tendenciju ka stvaraju neuroza i zasebnih ličnosti, fantazije koje u svojoj pojavnosti upošljavaju svijest su one koje imaju srodnosti s mitskim i simboličnim sadržajima. Primjerice, Jung uzima primjer priče Anatole Francea o svećeniku Oeggru koji rastrgan fantazijama o Judinoj nesretnoj sudbini, napušta crkvu. Jungovo tumačenje otkriva kako Oeggr, kao i Juda, mora izdati obećanje dano Crkvi/Kristu te je napustiti kako bi ispunio svoju sudbinu. Mit o činu izdaje prisutan je od legendi o Siegfriedu i Hagenu, Balderu i Lokiju ili Samsonu i Dalili, a prisutni su i povijesni izvori poput Cezara i Bruta, Ephialtesa i Quislinga čime prastari mit o ovome činu uvijek biva aktualan, jer se konstantno pojavljuju novi ljudi koji perpetuiraju jednu općenitu misao čovječanstva.

Ono što je ključno kod svjesne fantazije je da se njena mitska građa ne smije tumačiti doslovno, već mora biti tumačena po svom kodu. Jung pristupa slučaju svećenika Oeggera upravo tako, tvrdeći da sve sumnje i fantazije o Judi prikazuju problem njegove ličnosti (u ovom slučaju izlazak iz Crkve, tj. izdaja Boga) koje se manifestiraju kroz mit: „Svjesne fantazije prikazuju, dakle, korištenjem mitskog sadržaja još neizvjesne ili ne više priznate sklonosti vlastite osobe“ (Jung, 2009: 45). Postojanje „nesvjesnog reda“ gdje osoba za vlastiti problem ili tendenciju stvara simbol (kao Oegger za Judu) te koristi tu sliku za promišljanje o vlastitoj situaciji na razini fantazije pošto bi izravno suočavanje nanijelo veliki „udarac“ našem identitetu pokazuju kako tipični mitovi mogu poslužiti kao oruđe za psihološku obradu kompleksa i psihoza koji se učestalo javljaju u društvu tijekom stoljeća.

Fenomeni poput Edipovog kompleksa ili individualnih fantazija (poput primjera svećenika Oeggera) ne reprezentiraju samo adekvatan poligon za stvaranje primarnih zakona kulture, već zahtijevaju objašnjenje koje ih dovodi u direktnu vezu s libidom, cjelokupnom psihičkom energijom što otvara daljnju mogućnost samorealizacije libida kroz simbole. Jungovo osobno uvjerenje je da kao što šamanizam i fantazija počivaju u nastanku svake „primitivne“ kulture pružajući joj simboličku djelotvornost za uspostavljanje *statusa quo* među kolektivom; fantazija utječe na produkciju analogija i simbola koje oslobađaju libido od instinkta, dopuštajući mu da postane svjestan sebe.

Time nagovještuje da se u svijesti individue konstantno događaju svojevrsni „obredi prijelaza“, a mit i simbol od ključne su važnosti za analitički pristup pacijentu. Upravo u tom hermeneutičkom pristupu k simbolu i mitu pronalaze se autentični tragovi koje trebamo prepoznati kako bismo mogli nastaviti život u harmoniji sami sa sobom. Jung ističe važnost fantazije i onog koji fantazira u cjelokupnom procesu psihoterapije, a time čini konačnu devijaciju od Freudovog nasljeđa, otvarajući nova poglavlja u svojoj teoriji.

4. KOLEKTIVNO NESVJESNO I ARHETIP

Pri kraju svog teksta o *Pojmu kolektivnog nesvjesnog*, Jung ističe jedan primjer kliničkog slučaja s kojim se susreo u mladosti i koji ga je zainteresirao za mitološke obrasce u psihičkim procesima. Naime, Jung pripovijeda o susretu s paranoičnim pacijentom koji je žmirkajući u Sunce pomicao glavu lijevo-desno uvjeren da gleda u Sunčev falus koji prati njegovo kretanje glave i tako proizvodi vjetar. Par godina kasnije Jung je proučavajući knjigu Albrechta Dietericha u kojoj nailazi na religiozne upute kako prizvati Mitru, indoeuropsko (iransko) božanstvo Sunca:

„...na sličan način moći će da se vidi i takozvana cijev, nastanak vjetra u djelovanju. Tada ćeš vidjeti kao neku cijev da od sunčanog koluta visi nadolje: i to u pravcima prema Zapadu, beskrajno kao istočni vjetar: a kada drugi odredi, u pravcima Istoka, tako ćeš i ti na sličan način prema pravcima onog vidjeti okret tog lica“²¹ (Jung, 2003: 61).

Jung ističe kako je namjera ovog teksta da čitatelja stavi u položaj unutarnjeg iskustva autora i u neku vrstu kolektive predstave koja je smještena u religijski kontekst između ekstatičnog doživljaja prirode i mističnog iskustva božanstva. Ako potom uzmemo u obzir pacijentovo oboljenje od poremećaja veličine gdje je vjerovao da je utjelovljenje Boga i Isusa zaključujemo kako je Jungu u tom trenutku bilo dozvoljeno sudjelovanje u viziji, gdje je zauzeo ulogu učenika, dok je pacijent bio mistični mudrac. Ono što je Junga posebice zaintrigiralo je to što su takve vizije zabilježene i prisutne u drugim vremenima i na drugim mjestima. Primjerice, u Izidinin misterijama književnik Apulej svjedoči ritualnom preobražaju božanstva u obliku apoteze Sunca gdje vjetar predstavlja duh koji struji od boga Sunca i oplođuje čovjekovu dušu. Vrijedi naglasiti i brojne srednjovjekovne slike djevice Marije gdje je prikazan njen odnos s Bogom u obliku svjetlosne zrake ili cijevi koje ju povezuje s nadzemaljskim dok u njoj blizini stoji golub, simbol oplodnje i vjetra tj. Duha Svetog. Ovi primjeri pokazuju kako istraživanjem niza snova i mitova možemo ustvrditi kako se utisci koje određeni prikazi ostavljaju na nesvjesno manifestiraju veoma slično kod različitih individua i sa sobom tumačenja kolektivnog predznaka.

²¹ „...na sličan način moći će da se vidi i takozvana cev, nastanak vetra u dejstvu. Tada ćeš videti kao neku cev da od sunčanog koluta visi nadole: i to u pravcima prema Zapadu, beskrajno kao istočni vetar: a kada drugi odredi, u pravcima Istoka, tako ćeš i ti na sličan način prema pravcima onog videti okret tog lica.“ (izv.cit.)

Od svih pojmova koje je Jung razvio možda su najviše polemika i nerazumijevanja izazvali pojmovi kolektivno nesvjesnog i arhetipa. Jung definira kolektivno nesvjesno kao:

„ ...jedan dio psihe, koji se od individualnog nesvjesnog razlikuje utoliko što ono za svoju egzistenciju ne treba zahvaljivati individualnom nesvjesnom i otuda ne predstavlja nikakvo osobno dostignuće. Dok se individualno nesvjesno suštinski sastoji iz sadržaja, koji su u jednom trenutku bili svjesni, ali koji su iz svijesti iščeznuli dok su bili ili zaboravljeni ili potisnuti, sadržaji kolektivnog nesvjesnog nisu nikada bili svjesni, prema tome nikada nisu bili stečeni individualno, već svoje prisustvo zahvaljuju isključivo nasljeđivanju“²² (Jung, 2003:53).

Jungova glavna teza je da uz osobni dio nesvjesnog postoji i onaj ne-osobni, to jest, kolektivni, koji postoji u našoj psihi paralelno s našim osobnim nesvjesnim, no za razliku od osobnog, kolektivno nesvjesno se smatra psihičkim nasljeđem ljudske vrste. Ono se sastoji od pradavnih formi, arhetipova, koji su u suštini neraskidivo povezani s idejom kolektivno nesvjesnog, te makar ćemo se njima zasebno posvetiti kasnije, treba napomenuti da arhetip pokazuje postojanje određenih formi u psihi koje su raširene posvuda u svijetu.

Jung postojanje kolektivno nesvjesnog pojašnjava kroz primjer instinkta. Dok medicinska psihologija iz svoje stručne prakse naglašava ličnost, a radovi Freuda i Adlera se mogu okarakterizirati kao psihologija ličnosti (jer se svi kauzalni faktori poremećaja sagledavaju kroz osobnu prirodu psihe), Jung ističe kako se sve one pozivaju na neke opće biološke odrednice poput seksualnog nagona, težnje za samopotvrđivanjem i instinkt te ne osporavaju utjecaj ovih kolektivnih značajka na one osobne. No, Jung postavlja instinkte kao neosobne i nasljedne faktore: „ ...koji su tako često udaljeni od ruba svijesti da je moderna psihologija postavila sebi zadatak pomoći pacijentu učiniti ih svjesnim...osim toga instinkti, prema svojoj suštini, nisu ni nejasni ni neodređeni, već su to specifično formirane nagonske sile, koje, mnogo prije svakog postajanja svjesnim i nezavisno od svakog stupnja svjesnosti, slijede svoje inherentne ciljeve“²³ (Jung, 2003: 54). Jung tu pronalazi ogromnu sličnost s

²² „ ...jedan dio psihe, koji se od individualnog nesvjesnog može razlikovati utoliko što ono za svoju egzistenciju ne treba da zahvali individualnom nesvjesnom i otuda ne predstavlja nikakvu ličnu tekovinu. Dok se individualno nesvjesno suštinski sastoji iz sadržaja, koji su u jednom trenutku bili svesni, ali koji su iz svesti iščezli dok su bili ili zaboravljeni ili potisnuti, dotle sadržaj kolektivnog nesvjesnog nisu bili nikada svesni, prema tome nikada nisu bili stečeni individualno, već svoje prisustvo zahvaljuju isključivo nasljeđivanju.“ (izv.cit.)

²³ „...koji su tako često udaljeni od ivice svijesti da je moderna psihologija stavila sebi u zadatak da pomogne pacijentu da ih učini svesnim...osim toga instinkti, prema svojoj suštini, nisu ni nejasni ni neodređeni, već su to

arhetipovima koje opisuje kao nesvjesne slike samih instinkta koje: „...predstavljaju matricu instinktivnog ponašanja“ (Jung, 2003: 54). Budući da instinkti u velikoj mjeri utječu na naše svjesne kognitivne funkcije, Jung pretpostavlja postojanje kolektivno nesvjesnog kao svojevrsnog skladišta urođenih i općih principa ponašanja koji utječu na naše fantazije, snove i opće nesvjesne funkcije. Kako bi dokazao postojanje jedne oblasti psihe koja je aktivna na bazi cijelog ljudskog roda Jung se okreće proučavanju individualnih snova, psihoza i umjetničkih djela koje, po njemu, stvaraju i više nego dovoljan broj autohtonih i ponovno reproduciranih mitoloških sadržaja.

Nakratko ćemo se posvetiti jednom od njih, točnije Freudovoj diskusiji o Da Vincijevoj slici *Sv. Ana, Bogorodica i dijete*²⁴, gdje Jung uspoređuje i suprotstavlja osobni psihološki motiv s onim kolektivnim. Dok se Freud u svojoj analizi simbolike dviju majki zaustavlja na tezi da je Da Vinci bio prvobitno odgajan od strane biološke majke, da bi potom bio posvojen od strane očeve žene; Jung ističe kolektivni arhetip dvije majke koji se pojavljuje u domenama religije i mitologije. Arhetip dvije majke ima svoje korijenje u motivima dvostrukog podrijetla; tako npr. već spomenuti Heraklo ima božansko podrijetlo, ali i zemaljske roditelje i odgoj. Grčki mit u Egiptu se, primjerice, pretvara u ritual gdje je faraon istovremeno smatran ljudskim i božanskim bićem, a i sam Isus je drugi put rođen krštenjem u rijeci Jordan. Ovo pokazuje kako je ideja o ponovnom rođenju ili dvostrukom podrijetlu vremenski i prostorno raširena ideja, bilo da predstavlja mistično iskustvo, srednjovjekovnu ideju obnavljanja prirode ili već spomenutu fantaziju adolescentne djece da njihovi roditelji nisu njihovi pravi roditelji. Tako Jung zaključuje da Da Vinci ne portretira svoje dvije majke na već spomenutoj slici, već samo mit o ponovnom rođenju i arhetip dvije majke koji odgovaraju jednoj univerzalnoj potrebi te da slika simbolički prikazuje ono što brojni ljudi vjeruju: da je Krist rođen dvaput, prvo fizički, a potom duhovno. Ako pritom uzmemo u obzir pitanje ptice grabljivice koju Freud pronalazi na slici i tumači kao prikaz Da Vincijeve pasivne homoseksualnosti, ona se tečnije uklapa u Jungovu, nego u Freudovu teoriju. Naime, Freud je u Horapollovoj knjizi *Hieroglyphica*²⁵ našao simboličko pojašnjenje za drevno egipatsko vjerovanje o ženskom rodu ptica grabljivica koje oplođuje vjetar. No čak i tadašnja riječ za vjetar²⁶ je zadobila

specifično formirane nagonske sile, koje, mnogo pre svakog postajanja svesnim i nezavisno od svakog stepena svesnosti, slede svoje inherentne ciljeve.“ (izv.cit.)

²⁴ Freud u svojem eseju *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* iz 1910. godine daje čitatelju psihoanalitički uvid u život slavnog slikara na temelju njegove slike *Sant'Anna, la Vergine e il Bambino con l'agnellino* iz 1503. godine koja se trenutno nalazi u muzeju Louvre u Parizu

²⁵ Vrlo popularna i raširena u intelektualnim krugovima Da Vincijevo vrijeme

²⁶ Grč. pneuma

dvostruko značenje kao *vjetar* i *Duh* što Junga vodi do zaključka kako ptica ukazuje na Mariju, koja je začeta po Duhu, a uzevši u obzir da ista vrsta ptice predstavlja Atenu, božicu mudrosti i duhovnosti, Jung zaključuje kako sve ukazuje na mit o ponovnom rođenju. Ako slijedimo Freudova tumačenja da je Da Vinci ovom slikom prikazao svoje osobne neuroze identificirajući se s Kristom dolazimo u situaciju gdje se pri analizi neuroza koristimo samo osobnim uzrocima, dok Jung ističe da neuroze mogu biti i socijalne pojave, štetno stanje koje se manifestira kod većeg broja individua, no u različitim oblicima i situacijama.

Kolektivno nesvjesno ima sadržaje i ponašanja opće prirode koje su kod svih individua identično i time tvori jednu opće-duhovnu osnovu. Sadržaji koje pronalazimo u kolektivnom nesvjesnom Jung naziva arhetipovima. Izraze poput *archetypus* pronalazimo u rimskim spisima Philo Iudaesua i Irenaeusa koji u ovom slučaju povezuju stvaranje čovjeka i svijeta na temelju božjeg arhetipa, dok se u zborniku Corpus Hermeticum bog naziva arhetipskom svjetlošću (Jung, 2003:14). Arhetip je koristio Platon kao izraz povezan s „idejama“, kako bi naglasilo da se radi o iskonskim slikama koje postoje oduvijek. I u srednjem vijeku nailazimo na slične koncepte; primjerice Sv. Augustin u *De diversis quaestionibus* spominje ideje koje još nisu оформljene ali postoje u božanskoj misli, a alkemija je ponajviše posvetila pažnju arhetipu te tako njeno korištenje nalazimo kod Hermesa Trismegistusa i Vigenerusa koji u arhetipovima nalaze ono skriveno, božansko (Jung, 2003: 47). U svojim ranijim radovima Jung ističe povezanost arhetipa s onime što je, primjerice, Levy-Bruhlov označio kao *kolektivne reprezentacije*²⁷ što u psihologiji primitivnih naroda označava simboličke figure ili onime što Adolf Bastian naziva *elementarne misli*, a u filozofiji religije Hubert i Mauss definiraju kao *kategorije imaginacije* (Jung, 2003: 53). Jung često u svojim spisima naizmjenice koristi pojmove arhetip i arhetipske slike što je kroz godina tumačenja dovelo do dosta nesporazuma, tako da je bitno rastumačiti da su arhetipske slike izrazi arhetipa koje nalazimo u bajkama i mitovima: „njihova neposredna pojava kakvu srećemo u snovima i vizijama je daleko individualnija, nerazumljivija ili naivnija, nego na primjer u mitovima“ (Jung, 2003: 14). Arhetip, kao nesvjesni sadržaj kolektivnoj nesvjesnog funkcionira kao hipotetičko nevidljivi obrazac ponašanja čiju analogiju možemo posredno pronaći u biologiji i njenom terminu obrazac ponašanja, koji se uslijed procesa osvješćivanja i prihvatanja mijenja u svijesti individue.

²⁷ prev. franc. *representations collectives*

Arhetip, te posljedično i arhetipske reprezentacije, predstavljaju dio Jungove teorije koji su, uz kolektivno nesvjesno, djelomično definirani upravo kroz svoj odnos kako s mitom, tako i s bajkama i gnostičkim učenjima. Psihološko definiranje arhetipa time postaje psihološko definiranje mita, gdje se mit sagledava u kontekstu psihičkih manifestacija koje predstavljaju jedan dio čovjekovog duha. Ovakav pristup mitu se uvelike razlikuje od prijašnjih pristupa u filozofiji ili lingvistici gdje se mitu pristupalo objektivno, s cjelokupnim kodeksom zapadne znanosti. Jung, krenuvši od pretpostavke da „primitivnog“ čovjeka obilježava izrazita subjektivnost, zaključuje da „primitivni čovjek“ osjeća neodoljivu težnju da izvanjsko iskustvo uključi u ono duševno, unutarne, kako bi mogao stvoriti djelomičnu sliku cjelokupnog iskustva što ga okružuje:

„Primitivni čovjek se ne zadovoljava time da vidi kako Sunce izlazi i zalazi, već za njega vanjsko zapažanje mora istovremeno biti i duševno zbivanje. To znači da Sunce u svome preobraženju mora predstavljati sudbinu nekog boga ili junaka, koji, u suštini, ne prebiva nigdje drugdje nego u duši čovjeka. Sva mitologizirana zbivanja prirode kao ljeto i zima, mjesečeve mijene...nisu ipak samo alegorije ovih objektivnih iskustava, već simbolični izraz za unutarne i nesvjesnu dramu duše, koja putem projekcije, tj. odraza u zbivanjima prirode, postaje shvatljiva ljudskoj svijesti“²⁸ (Jung, 2003: 15).

Upravo zato što duhovni i duševni procesi pripadaju domeni nesvjesnog, nitko ih nikad nije doveo u vezu s mitovima i mitološkim sadržajem. Danas, Jung tvrdi, imamo alata za spoznaju da naš duh sadrži sve one slike iz kojih nastaju mitovi te da je nesvjesno istovremeno aktivan i pasivan subjekt čiju su analogiju naši predci našli u prirodnim pojavama. Postojanje arhetipa ne možemo direktno dokazati, no njihovo postojanje možemo indirektno iskusiti proučavajući ponašanja kroz metode psihoanalize te kroz slike, simbole, snove, mitove i religiju. Kroz mitove i religije naši predci su najsistematičnije izrazili prapadne kolektivne slike. Sva prvobitna plemenska učenja su težila dokučiti nevidljiva zbivanja duha i duše te su to prvobitno znanje i spoznaje izrazili u brojnim slikama koje dijele ista otkrivenja kao i velike religije današnjice. No, kako su religije rasle, tako su rasli i njihovi

²⁸ „Primitivni čovjek se ne zadovoljava time da vidi kako Sunce izlazi i zalazi, već za njega ti spoljašnje zapažanje mora istovremeno da bude i duševno zbivanje. To znači da Sunce u svome preobraženju mora da predstavlja sudbinu nekog boga ili junaka, koji, u suštini, ne prebiva nigdje drugdje nego u duši čovjeka. Sva mitologizovana zbivanja prirode kao leto i zima, mjesečeve mene...nisu ipak samo alegorije ovih objektivnih iskustava, već pre simbolični izraz za unutarne i nesvjesnu dramu duše, koja putem projekcije, tj. odraza u zbivanjima prirode, postaje shvatljiva ljudskoj svesti.“(izv.cit.)

pripadajući mitovi, simboli i slike dok na kraju nisu izmaknuli individualnom iskustvu postajući veličanstvene paradoksalnosti na čijoj se banalnoj vanjštini gradila religija.

Tako koncepti poput djevičanskog poroda ili simbolike Trojstva ne potiču nikakve fantazije već su postali osiromašeni simboli, puki predmeti vjere koji su izgubili svoju moć privlačnosti i fascinacije. Za Junga to predstavlja veliki problem jer je jedna od glavnih svrha arhetipskih slika indirektna organizacija i usmjeravanje ljudskih misli usred svakodnevnih susreta sa strahovitim impulsima duše, zanosnim vizijama i osjećajima koji mogu narušiti ljudsku psihi. Već su pradávnice istočnjačke prakse koristile mandalu kao protutežu duševnim impulsima, koristeći je pri meditaciji i za produbljivanje spiritualnih težnji koje čovjek osjeća. Na zapadu su ulogu simboličkog posrednika između organiziranih religija i individualnih duševnih nastojanja preuzele dogme koje: „...formuliraju jedan toliko silan, koliko opasno odlučujući duševni doživljaj, koji se zbog svoje premoći s pravom označava kao spoznaja Boga, na snošljiv put i način ljudske moći poimanja, a da se pritom ne okrnji niti obujam doživljenog, niti njegov prvorazredni značaj“²⁹ (Jung, 2003: 19).

Dogme su, piše Jung, bile izrazito korisne pošto su u svoje slike pretočile sadržaj kolektivno nesvjesnog te tako pomogle individui asimilirajući fatalne prizore arhetipskih slika. Istovremeno se izbjegao psihički rascjep time što su se arhetipski oblici nesvjesnog izražavali u slikama koje su bile smještene van ljudskog duha i duše gdje nisu mogle izazvati unutarnje konflikte. Ali u usporedbi s istočnjačkim praksama koje su slike nalazile unutar svog tijela i duha, te kroz praksu yoge pokušale pomiriti i spojiti univerzalne primordijalne energije, zapadne dogme su se pokazale nedostatnim (Jung, 1999: 15). Kao primjer možemo uzeti skepsu srednjovjekovnih mislioca suočenih s prikazom starozavjetnog Boga koji je teško usporediv s novozavjetnim milosrdnim Bogom. Ta skepsa, koja zaziva dualističku perspektivu Boga, veliku herezu i duševni konflikt usred promjene percepcije svijeta, tjerala je bijegu u alkemiju, čija je uloga sjedinjavanja suprotnosti pomirila individualni svjetonazor s onim kršćanskim³⁰.

²⁹ „...formulišu jedan toliko silan, koliko opasno odlučujući duševni doživljaj, koji se zbog svoje premoći s pravom označava kao spoznaja Boga, na snošljiv put i način ljudske moći poimanja, a da se pritom ne okrnji niti obim doživljenog, niti njegov prvorazredni značaj.“ (izv.cit.)

³⁰ Kao primjer možemo navesti Jakoba Böhmea, njemačkog filozofa i mistika. Po zanimanju postolar, Böhme je imao brojna mistična iskustva koja su kulminirala spiritualnim buđenjem 1600 godine nakon čega se posvetio izučavanju vlastitog filozofskog sustava na kojeg su utjecali Paracelsus, alkemija i kabala. Njegovo prvo djelo *Die Morgenroete im Aufgang* ili *Aurora* prožeto je misticismom i kozmologijom koja je utjecala na brojne umjetnike

U trenucima protestantske reformacije padale su dogmatske slike, što zbog neslaganja s novim dobom „razuma“, što zbog činjenice da se zaboravilo što te slike ustvari predstavljaju: „arhetipske slike su upravo a priori pune značenja, da se više uopće ne postavljaju pitanja, što bi one zapravo mogle značiti...u stvarnosti čovjek je pritom samo otkrio da on do tog trenutka uopće nije ni razmišljao o svojim slikama. A kad počne o tome razmišljati, onda to čini uz pomoć onog što naziva razumom...”³¹ (Jung, 2003: 21). Jung ističe upravo taj problem s kojim smo suočeni ako govorimo o arhetipu; višeznačnim i rasprostranjenim slikama koje su kroz organizirane religije izgubile svoje veze sa sviješću u trenutku kad su ljudi otkrili da su „zaboravili“ što se nalazi iza tih slika. Antički bogovi Grčke, Rima i Egipta su pali upravo pred tim saznanjem, a Zapadu su strana vjerovanja Istoka predstavljala neizgovoriva imena i egzotični ustroj religije sa kojom se nije poistovjetio. Gubitak povijesnih simbola dovodi pojedinca u situaciju gdje pred njim stoji ništavilo duha, a ta univerzalna kriza libida se manifestira kroz bogat simbolički tok mita i simbola koje sadrže arhetipovi.

Koncept definicije simbola Jung preuzima od Friedricha Creuziera koji tvrdi da se simbol ne smije proučavati kao alegorija niti znak za određene stvari već kao simbol sam po sebi; nedefinirana ekspresija s mnogo značenja koja predstavlja nešto što nije znano ili nedefinirano, što je onkraj svijesti (Von Hendy, 2003: 130). Time su simboli ambivalentne forme, koje, iako su manifestirane kao ideje u svjesnom umu, imaju korijene u nesvjesnom arhetipu. Bitno je stoga napomenuti razliku između arhetipa i simbola, uzevši u obzir da potonje Jung često naziva „arhetipskim reprezentacijama“. Jung ne smatra simbol doslovnom reprezentativne slike arhetipa; već definira arhetip kao specifičnu sliku strukturiranog instinkta koji se pojavljuje u obliku anime, sjene, Velike Majke, mudraca, varalice itd. U tom konceptu, mjesto mita se nalazi između arhetipa i simbola. Mit je nosilac simbola, on je diskurzivni narativ koji sa sobom nosi vizualni uzorak. Kada Jung koristi riječ mit, on često upućuje na svete narative koje su proizveli plemenska i antička društva, od kojih je većina ostala utisnuta u kolektivnom nesvjesnom. Jung vođen romantičarskim zanosom osamnaestog stoljeća definira mit na tragu Schellinga, kao ekvivalent imaginaciji. U tom kontekstu, mit u jungovskoj terminologiji postaje način na koji shvaćamo i poimamo svijet oko nas; teorija koja je slična onoj Levy-Bruhla i Cassiera. No, dok se spomenuti autori suzdržavaju od povezivanja „mitskog načina razmišljanja“ sa suvremenim svijetom, ograničavajući se samo

³¹ „arhetipske slike su upravo a priori pune značenja, da se više uopće ne postavljaju pitanja, što bi one zapravo mogle da znače...u stvarnosti čovek je pritom samo otkrio da on do tog trenutka uopšte nije ni razmišljao o svojim slikama. A kad počne o tome da razmišlja, onda to čini uz pomoć onog što naziva razumom...” (izv.cit.)

na arhaični i „primitivni“ svijet u kojem su te mitske naracije nastale, Jung i njegovi sljedbenici (poput Campbella) kultiviraju i promoviraju važnost mita i naše senzibilnosti na mitske priče držeći ih dragocjenim za naše psihičko zdravlje. Shodno tome, Jung ističe snagu tzv. „mitološkog trenutka“; lokaliziranog narativa koji potiče nalet imaginacije i simbola, kojeg u svome tekstu *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*³² Jung povezuje s kreativnošću, koja se sastoji upravo od elaboriranja slika i simbola koje proizlaze iz tog trenutka. Simboli time zauzimaju važnu poziciju u jungovskoj teoriji gdje predstavljaju medijatore između nesvjesnog arhetipa i svjesnog uma te ispunjavanju ulogu transformacije svijesti, to jest, konverzaciju libida iz „niže“ forme u „višu“.

Kriza libida u Jungovskom pismu označuje prijelaz iz mladosti u fazu zrelosti, to jest, predstavlja put ka formiranju odraslog pojedinca. S tim na umu, Jung započinje svoj niz proučavanja shizofrenije ljudi u ranim i srednjim dvadesetim godinama što možemo uočiti i u *Simbolima promjene*. Taj prijelaz Jung označava u maniri romanticizma tako da fantazije i naše samoidentificiranje s kulturom oko nas predstavlja kao putovanje junaka na tragu Rankovog koncepta, gdje junak odlazi iz svog doma, suočava se s opasnostima na putu kako bi stigao do „blaga“ koje čuva neko mitsko biće, te se potom trijumfalno vraća u svoj stari društveni okoliš s novim spoznajama. No, Jung naglašava da je put libidne promjene prvenstveno čovjekovo psihičko „unutarnje“ putovanje, te se uvijek manifestira kroz simboličan tok mitova i simbola koje su manifest arhetipa. Kao što Freud na primjeru Edipa prikazuje manifestaciju seksualne dinamike u trijadi obitelji, Jung čini isto no s većim naglaskom na samu vezu između adolescenta i roditelja, pogotovo majke.

Primjer toga je koncept „noćnog putovanja morem“ antropologa Lea Frobeniusa koji je zabilježio zanimljivu vrsta putovanja u afričkoj mitologiji koja se odvija unutar tijela Proždirujuće Majke. Naime, Frobenius u svojoj knjizi *Das zeitalter des sonnengottes* izlaže dijagram u kojem opisuje motiv koji je pronašao u mnogim mitovima diljem svijeta: Junak putuje u truhu velike zvijeri kroz mračne, primordijalne vode oponašajući svojim kretanjem izlazak i zalazak sunca. Junak u jednom trenutku pronađe srce životinje i prereže ga, te primjetivši da se životinja nasukala, sebi i drugim zarobljenicima presječe izlaz.³³ Jung

³² Izvorno zamišljeno kao predavanje, tekst je objavljen kao zasebno poglavlje pod nazivom *On The Relation of Analytic Psychology to Poetry* u petnaestom svesku Jungovih sabranih djela *Spirit in Man, Art, and Literature*

³³ Ovaj motiv široko je rasprostranjen te ga nalazimo u grčkim epovima (bijeg Odiseja sa Kalipsovog otoka) ili u Novom zavjetu Biblije (Jona i kit) pa do modernih bajki (Pinocchio)

prisvaja ovaj mitologem kako bi označio djetetovu ambivalenciju k želji za formiranjem vlastita identiteta i razbijanje veze s majkom ali i istovremeno njegovu želju da ta ambivalencija ostane potisnuta u nesvjesnom. Jung u *Simbolima promjene* interpretira more kao nesvjesno i povratak u sigurnost majčine maternice, samim time i ponovno rođenje. Njegovi nasljednici poput Josepha Campbella u *Junaku s tisuću lica* definiraju noćno putovanje morem kao granicu koju junak nevoljko prelazi jer je prijelaz tog praga: „...oblik poništavanja sebe gdje...junak ide unutra, prema ponovnom rođenju...” (Campbell, 2009: 103), te smatra da ovaj motiv predstavlja čin usredotočenja i obnavljanja života. Sukladno tomu, cijeli put je popraćen mračnim instinktima i zvijerima teriomorfnog oblika koje nesvjesno proizvodi iz potisnutih težnji libida.

Regresija koja je izazvana potiskivanjem libida i instinkta vodi u psihičku prošlost gdje djeca ne mogu razlikovati svoje instinkte od onih roditelja, što dovodi do identificiranja mitskih zvijeri s roditeljima. No, regresija se pruža i dalje od djetinjstva, do prenatalnog stanja u kojem vladaju arhetipske slike. Time majka univerzalno predstavlja put u kolektivno nesvjesno, svijet majki i vječnog ženstvenog koje sadrži sve arhetipske mogućnosti. Regresija u svom činu introvertiranosti predstavlja put koji je potreban za postizanje psihičkog rasta i sazrijevanja, čime se junak povezuje sa samom sviješću, majka s kolektivnim nesvjesnim dok otac predstavlja sam duh čija je funkcija da se suprotstavi instinktima kao najviši oblik razuma i intelekta. Njega Jung definira kao „samog Boga“ (Jung, 2003: 218), koji se manifestira kao mudrac i starac čiji je cilj zaustaviti afektivno reagiranje i pružanje objektivizacije čime često postaje objekt neurotičnih strahova sina. Time u Jungovom libinalnoj krizi opasnost predstavljaju oba roditelja; otac sprječava regresiju dok majka apsorbira libido u procesu regresije i zadržava ga za sebe.

I dok Freud koristi Edipov kompleks kako bi prikazao formiranje sebstva kao posljedicu gubitka fantazije seksualnog sjedinjenja s majkom i potiskivanje libida pod prijetnjom imaginarne kastracije koju nadmeće autoritet oca, Jung želi osvijestiti slike i arhetipove Velike majke i junaka u našim snovima i fantazijama kako bi potaknuo proces individuacije; proces sazrijevanja svijesti i formiranja zdravog, cjelovitog sebstva kojeg kriza libida koči. U povezivanju libida i slika, Jung se vodi onime što Gilbert Durand naziva dvoznačno jedinstvo libida: „...temeljni nagon u kojem se objedinjuju želja za vječnošću i temporalni proces kao volja...” (Durand, 1991: 179). Ono se mijenja i valorizira svoju strukturu ovisno o tome pridružuje li se ili odvaja od tanatosa tj. nagona bića da se vrati u

neorgansko ili smrt. Time Durand ističe dva sustava imaginarnih slika, dnevni i noćni, koje se podudaraju s dvoznačnim oblikom simbola libida: „Ponekad se želja za vječnošću udružuje s agresivnošću, transferiranom i objektiviziranom negativnošću instinkta smrti, kako bi svladale moćnog i feminoidnog Erosa...Ponekad se, naprotiv, libido slaže s mirom vremena, obrćući unutarnji afektivni sustav slika smrti, tijela, noći; tada će biti valoriziran ženski i materinski aspekt libida, imaginarne sheme će se poviti prema regresiji, a libido će se pod tim sustavom preoblikovati u materinski simbol (Durand, 1991: 180).

Upravo odnos svijesti prema vremenu je za Junga ključan. U ovome slučaju govorimo o ontogenetskom razvoju individualne ego svijesti koja mora proći kroz iste faze arhetipskog razvoja koju je predodredio sam razvitak svijesti naših predaka. Razvitak svijesti čovječanstva i njegova samopercepcija zabilježene su u arhetipskim sekvencama mitoloških slika. Dnevni sustav simbola izvodi libido na put individuacije koja se ostvaruje kao antiteza - shizofren sustav predočavanja slika i simbola koji se bazira na principu razdvajanja statičnosti transcendencije od toka vremena, čime se uspostavlja sustav dihotomija dana i noći, svjetla i tame, uspona i pada na kojem je praktički izgrađen cijeli filozofski i ontološki sustav Zapada. Noćni sustav nam pak pruža imaginativan stav koji obrće vrijednosti dnevnog sustava antiteza kroz mistične strukture, simbole udvajanja i dvostruke negacije koji omogućuju eufemizaciju toka vremena i smrti kroz ambivalentnost Erosa. Durand u svojoj knjizi implicitno poručuje kako na krizu libida utječe izomorfizam simbola i arhetipova koji se kroz mit iskazuje kao shema koja će nas navesti da: „...utvrdimo postojanje nekih normativnih protokola imaginarnih predodžbi, jasno određenih i relativno stabilnih, grupiranih oko prvobitnih shema koje nazivamo strukturama“ (Durand, 1991: 50). Ta struktura određena je kao promjenjiva forma koja igra ulogu pri grupiranju slika u simptomatične modele kao što su, primjerice, medicinski simptomi, koji omogućuju dijagnozu i terapiju. Mitologija, simboli i arhetipi tako postaju pogodni za deduktivne prakse psihoanalitičara koji promatraju dublje slojeve ljudske psihe kao izvor svih kulturnih i religioznih fenomena modernoga čovjeka. Vodeći se idejama povezanosti ljudske psihe s kolektivnim psihičkim slikama koje se razvijaju u individualnoj psihi, jungovi nasljednici su se posvetili istraživanju naših zajedničkih sustava simbola i psihičkih kategorija koje upravljaju poviješću čovječanstva te njihov utjecaj na psihički razvitak. Možda najzanimljiviji pokušaj stapanja psihoanalize i mitologije nalazimo kod Ericha Neumanna čiji je pokušaj ocrtavanja arhetipskih stadija u procesu razvitka svijesti fascinantno prikaz punopravnog teatra ljudskog uma kojeg stvara konstantna dijalektika i transformacija između našeg svjesnog i nesvjesnog.

5. MITOLOŠKI STADIJI EVOLUCIJE SVIJESTI

Prihvatanje pojma kolektivno nesvjesnog u psihoanalitičkom diskursu dovelo je do novih ideja u samoj praksi gdje se kolektivna ljudska povijest sagledava kao „transpersonalna stvarnost“. U toj stvarnosti, svaki individualni historijski napredak započinje s transpersonalnim faktorima čija se uloga kroz proces razvijanja smanjuje, dopuštajući time oslobađanje individualnog. Uzimajući u obzir sve forme kroz koje se ljudska psiha i libido izražavaju, poput kulture, obrazaca ponašanja i svjetonazorske filozofije, jungovi nasljednici uviđaju kako je kroz tisuće godina razvitka čovječanstvo apsorbiralo postojeće prakse i svakom generacijom ih usmjeravala u novom, neotkrivenom smjeru. Jednaku paralelu možemo povući s razvitkom ego svijesti, koja je u tisućljetnom procesu sve više apsorbirala nesvjesno i njene sadržaje, mijenjajući i šireći time svoje granice. Erich Neumann ističe kako je evolucija svijesti, kao forma kreativne evolucije, jedna od najfascinantnijih postignuća zapadnog čovjeka:

„Iako od vremena antike pa do danas možemo uvidjeti kako noviji i drugačije strukturirani kulturni kanoni neprestano nadmašuju prethodne, Zapad je ipak uspio postići povijesni i kulturni kontinuitet u kojem se svaki kanon postupno integrira. Struktura moderne svijesti počiva na toj integraciji, te u svakom stadiju svog razvoja, ego mora apsorbirati važne dijelove kulturne prošlosti, koji mu se prenose preko kanona vrijednosti utjelovljenih u njegovoj kulturi i sustavu obrazovanja“³⁴ (Neumann, 1995: XVIII).

Neumann ističe upravo taj kreativni aspekt ljudske svijesti kao centralno svojstvo na kojem se gradio kulturni kanon Zapada i Istoka putem kojeg možemo dobiti uvid u razvitak svijesti tijekom tisuća godina. Istovremeno, kulturni kanon, koji je objedinjen u mitološkim projekcijama predstavlja svojevrsni „zapis“ svih stadija našega razvitka te kao takav on postaje modelom za daljnji razvitak pojedinca. U ovom procesu kompleksne međugre između kolektivnog i individualnog Neumann ističe brojnost arhetipskih stadija čime želi natuknuti kako je razvoj svijesti kroz stadije odlika kako kolektivne, tako i individualne svijesti. Međusobna ovisnost kolektivnog i osobnog nesvjesnog počiva na unutarnjim

³⁴ „Although from antiquity right down to recent times we see a new and differently patterned canon of culture continually superseding the previous one, the West has, nevertheless succeeded in achieving an historical and cultural continuity in which each canon gradually came to be integrated. The structure of modern consciousness rests on this intergration, and at each period of its development the ego has to absorb essential portions of the cultural past transmitted to it by the canon of values embodied in its own culture and system of education“ (izv.cit.)

primordijalnim slikama koje bivaju projicirane na van, dok je osobno nesvjesno, ali i sam psihički razvoj pojedinca vođeno tim istim slikama koje su odredile kolektivnu povijest čovječanstva. Time si Neumann uzima za zadatak istražiti cjelokupni mitologijski kanon i njihove međusobne konekcije i simbole u drugačijim sferama kulture neovisno o tome dijele li neke kulture iste stadije razvoja. Time ne želi ukazati kako se svijest i libido razvijaju ravnomjerno širom svijeta, već kako su arhetipski stadiji nesvjesne odrednice koje nalazimo u mitologiji, organizirane u sekvence koje određuju daljnji psihički razvoj. Usporedivši njih s kolektivnom stratifikacijom čovječanstva i individualnom stratifikacijom svijesti, Neumann želi bolje razumjeti sam psihički razvoj, kako u generalnom kolektivnom planu, tako i u individualnom. Kroz svoje knjige Neumann ističe arhetipske stadije stavljajući naglasak na mitološki materijal te nam demonstrira na koji način mit i simbol komuniciraju s razvitkom libida i svijesti. Time ne samo da Neumann želi prikazati historijski razvitak svijesti već želi razumjeti patološke fenomene koje se učestalo pojavljuju kroz život ljudi.

5.1. Urobor

Evolucija svijesti, podijeljena kroz mitološke faze, započinje sa stadijem u kojem se ego nalazi u nesvjesnom. Tako je prva faza evolucije svijesti prikazana mitom o stvaranju, gdje se mitološke projekcije psihičkog materijala manifestiraju u kozmološkoj, kreacionističkoj formi. Početak formacije ego svijesti opisuje se kao “cjelina”, savršenstvo koje je nemoguće prikazati ili opisati izvan diskursa mitologije, tako da simbolika kozmičkog stvaranja prikazuje svijet i psihu spojenu u jedan neraskidiv oblik (Neumann, 1995: 5). Sama riječ „početak“ za Neumanna, sadrži mikro i makro značenje, ono personalno koje predstavlja rano djetinjstvo pojedinca koje možemo pronaći u slikama nesvjesnog, ali i ono transpersonalno, to jest, sam početak ljudske vrste koje nalazimo u simboličnim reprezentacijama rituala. Shodno tome, simboli stvaranja nastajali su u ranim danima ljudskog postojanja, kad svijest nije mogla pojmiti intelektualne probleme koje nadmeću teška pitanja postanka, čime su svi odgovori koji nam se pružaju neobična kombinacija logike svijesti i iracionalnosti nesvjesnog unutar kojih se skrivaju kontradiktorne analogije preko kojih možemo pristupiti nepoznatom iz raznih pravaca.

Za početak, ako govorimo o kozmičkom stvaranju u skoro svim religijskim dogmama i narodnim mitovima ono je prikazano kao stvaranje svijetla. Tako je stvaranje svijesti

manifestirano kao pojava svjetla, dok nesvjesno ostaje na drugom kraju dualističkog spektra kao mračno nesvjesno. No, što je sa simbolima koje prethode razdvajanju svjesnog i nesvjesnog, svjetla i tame; koje prethode stvaranju? Jedan od najčešćih simbola prvotnog jedinstva svijeta i psihe je krug gdje ubrajamo, primjerice, sferu, jaje ili alkemijski rotundum i urobor – zmiju koja grize vlastiti rep. Ti simboli predstavljaju ono što je bez početka i kraja; samodostatno savršenstvo koje prethodi bilo kakvom procesu, vremenu, prostoru ili logici svijesti čime su zadržani u domeni neizrečenoga, to jest, božanskog.

Simbol kruga se pojavljuje u sanskrtskim vedama kao motiv *Kozmičkog Jajeta* ili *Brahmanande*, a motivi koje se nalaze u desetoj mandali *Rigvede* opisuju nastanak svemira iz dvije polovice “zlatnog jajeta” koje pluta u vječnoj praznini. U grčkoj mitologiji zastupljene su slične ideje i to pogotovo u praksama orficizma, helenističke religije koja se povezuje s književnošću mitskog pjesnika Orfeja, povratnika iz Hada. Orficizam u grčku mitologiju uvodi koncepte istočnjačkih religija poput kozmičkog jajeta umotanog u zmiju iz koje se izlegao Protogonos, prvi hermafrodit i stvaratelj ostalih bogova. Slične navode nalazimo i u ostalim mitologijama – tako primjerice u egipatskoj nalazimo tragove *Kozmičkog Jajeta* kao izvora života i mjesto rođenja Ra, boga Sunca; u taoističkom mitu o *Panguu*, stvoritelju svega, svemir započinje kao Jaje, a prema finskom epu *Kalevala*, svijet je stvoren iz fragmenta ljuske jaja. Jaje ili kružnica su nukleus sveg postanka ponajviše zato što predstavljaju sintezu dualizma kojoj su suprotnosti ujedinjene: „...savršen početak, jer suprotnosti još nisu rastavljene, a svijet nije započeo; savršen kraj, jer su u njemu suprotnosti ponovno spojene sintezom te svijet ponovno odmara“³⁵ (Neumann, 1995: 8). Krug, kao sinteza suprotnosti, danas je možda najpoznatija u kineskom simbolu za *Taji*, kružnicu koja sadrži crno i bijelo, noć i dan, zemlju i nebesa, muško i žensko te predstavlja stanje apsolutne unificiranosti naspram dualiteta, koje služi kao potencijal za *ying* i *yang*, komplementarnost suprotnosti.

Krug sadrži ono što se u mitologijama Egipta, Grčke, Novog Zelanda i Afrike naziva *Svjetski* ili *Veliki Roditelji*, koji stoje kao simbol ujedinjenja neba i zemlje, maskuliniteta i feminiteta. Oni su ujedinjeni u hermafroditu, prvom kreativnom elementu, čime se naglašava dualnost smještena u originalnom jedinstvu, kao što se da iščitati iz prijevoda *Brihadaranyaka Upanišada*: “U početku ovaj svijet je bio Duša (atman), sam u formi osobe...Bio je, zaista,

³⁵ „...perfect begining because the opposites have not yet flown apart and the world has not yet begun, the perfect end because in it the opposites have come together again in a synthesis and the world is once more at rest.“ (izv.cit.)

velik kao čvrsto zagrljeni žena i muškarac. On je prouzročio da se jastvo rastavi na dva dijela ...muž (pati) i žena (patni)”³⁶ (Hume, 1921: 56). Neumann je pod velikim utjecajem Platonovog *Timeja* kad navodi kako je stanje ujedinjene suprotnosti savršeno upravo zbog svoje neovisnosti o “drugom” što je znak samostalne vječnosti, statične i bezvremenske ali istovremeno predstavlja kreativnu klicu stvaranja.

Bitno je naglasiti kako su simbolički prikazi izrazito paradoksalni jer ih čak niti naša, “trenutna” svijest modernog čovjeka ne može shvatiti. Simboli kruga/zmije su nastali kao reakcija svijesti koja je pokušavala zamisliti stadiji ujedinjene suprotnosti i potom ih pokušala razumljivo prikazati. Čak kad se suvremena znanost nađe u procesu razlaganja kompleksnog procesa nastanka svemira i života, uviđamo koliko smo daleko od intelektualnog poimanja samog tog koncepta. Stoga svi simboli koji su nam pomogli da donekle kontekstualiziramo stvaranje kroz povijest, žive i dan danas, i to ne samo u umjetnosti i religiji, već i u psihi individue, njegovim snovima i fantazijama. Simbol urobora, kruga i ujedinjenja je simbolička samoreprezentacija čovjeka u samim počecima njegove svijesti gdje se prikazuje infantilnost čovječanstva kao one u djeteta. Ti simboli trebaju biti shvaćeni kao opis jednog velikog ciklusa u kojem nije bilo svijesti, dualiteta, čovjeka i vremena; u kojoj je sve bilo istovremeno i vječno.

Ciklus ujedinjene suprotnosti i samodostatne vječnosti izražen je dakle u uroburu, prvobitnoj zmiji koja grize svoj rep. Jung navodi kako simbol prvobitne zmije seže do drevnog Egipta gdje je predstavljala muškarca i ženu koji se istovremeno aktivno i pasivno proždiru, stapaju i zasnivaju novi život. Simbol zmije je bio prisutan još u drevnom Babilonu, poznavali su ga Feničani, Rimljani, prisutan je u gnostičkim spisima otkrivenja, u kulturi Navajo Indijanaca, kao i u Africi, Indiji i Meksiku gdje je služio kao arhetip Prvobitnog Bića, Leviathana, Alfe i Omege (Neumann, 1995: 10). Neumann zamišlja urobor kao uniju maskuliniteta i feminiteta iz koje će se razviti ego svijest, te je uspoređuje s maternicom, gdje se plod razvija do dolaska na svijet. Naravno, urobor se ne treba izjednačavati sa seksualnosti i genitalijama već ga smatramo samo jednim od primordijalnih simbola koji upućuju na mjesto postanka. Taj primordijalni simbol, kao i uostalom sve što je duboko i veliko poput podzemlja, mora, pećina, kuća ili grada što obuhvaća, štiti i njeguje, spada pod majčinsku stranu urobora.

³⁶ “In the begining this world was Soul (atman) alone in a form of a person...He was, indeed, as large as a woman and a man closely embraced. He caused that self to fall into two pieces...husbant (pati) and wife (patni).” (izv.cit.)

Za početak, sve dobre strane majčinskog urobora, u trenutku početne formacije ego svijesti, izlaze na vidjelo; ono je život i psiha istovremeno te pruža zaštitu, zadovoljstvo i bezbrižnost tek oformljenoj svijesti kojoj je pružen utočište od sve patnje. Time je iskustvo svijeta sveobuhvatno te čovjek doživljava sebe, kao „ja“, tek na trenutke. Ova faza razvitka u uroboru predstavljena je kroz pozitivne strane Velike Majke, koja donosi ugodu i užitak onemogućavajući ego svijesti da osjeti svoju individualnost, prolongirajući time uronjenost u kolektivno (Neumann, 1972: 23).

Naravno, ovo čovjekovo stanje nikad nije bilo historijsko već je ono samo slika psihičkog stanja čovječanstva. No, unatoč tome, i danas smo svjedoci nevoljkosti modernog čovjeka da se suoči s modernim otkrićima čovječanstva, što otkriva svojevrstu inerciju psihe i želju da se ostane nesvjesnim. No, za Neumanna, želja za ostajanje nesvjesnim je, kao i kod Rousseauova „divljeg čovjeka“ apsolutno prirodna; za njih je naglasak i želja za osvješćivanjem ono „neprirodno“ u svijetu koji nas okružuje. Upravo ta diskrepancija između nesvjesnog i svjesnog je, prema Neumannu, obilježila proces čovjekovog osvješćivanja. Težnja prema povratku u nesvjesno možemo nazvati uroborskim incestom, gdje incest tumačimo u striktno simboličkom diskursu, time svaku vrstu nostalgije i čežnje označujemo kao uroborski incest. Naša nemogućnost da se nosimo s našim egom, nesvjesnim ili našim prirodnim stanjem vodi nas na put „predaje“, bio to *unio mystica* svetaca koji žele biti jedno s Bogom ili patos njemačkog romantizma. Incest označuje regresiju i predaju ega koja je karakteristična za infantilni ego koji nije potpuno oformljen, ali i za moderni, neurotični ego. Stoga, u usporedbi s majčinskim uroborem, ljudska ego svijest se doima infantilnom, te je u ovoj ranoj fazi razvitka obilježena dominacijom majčinske dijela urobora. No, funkcija urobora nije samo ona simboličke maternice, već i Velikih Roditelja (Neumann, 1995: 75).

Osim Majke, drugi dio urobora čini Otac te njih dvoje tvore uniju urobora konstantno reflektirajući jedno drugo. Oni su primordijalni odgovor na pitanje postanka; oni su otac i majka, nebo i zemlja, bog i svijet, savršeno biće koje donosi život, oduzima ga i ponovno stvara. Zajedno čine primordijalni zakon u kojemu ljudska psiha u sebi sadrži dvije opozicije u uniji koja simbolizira vječno početak i stvarateljski potencijal. Kada govorimo o stvarateljskom potencijalu urobora, mislimo na kreacijski, ali i kreativni potencijal koji se nalazi u čovjeku. Za Freuda, većina slika i simbola koje nalazimo u mitologijama stvaranja je seksualne prirode, poput sjedinjenja muškarca i žene, no Jung se poziva na kreativni potencijal stvaranja. Formulaciju tog pristupa Jung objašnjava putem umjetnosti. Čovjek

može umjetnošću stvoriti djelo kojim izražava dubinu svojega bića, tako i bogovi Indije i Egipta, svojim srcem ili dahom stvaraju svijet, čime Jung zaključuje da su prvobitne ideje stvaranja koje su mučile čovjeka bile one spiritualne, nikako seksualne prirode. U prilog tome ide i Jungovo tumačenje kozmoloških mitova u kojima majčinska i očinska strana urobora stvaraju bez udjela onog drugog, što nam govori da u kreacijskim mitovima postoji težnja da se stvaranje, bilo svijeta ili individualnog života, objasni izvan simbolike seksualnosti. Tražeći podrijetlo života izvan simbolike seksualnosti, naši preci spajaju život (biološki entitet) i duh, (dušu i psihi) u jedno. Tako se u stvaranju života u mitologijama ističe simbol daha, koji smo napomenuli da seže do drevne Indije i Egipta, varijacija kojeg je i simbol duha. Vjetar, dah, duh kao simbol oplodnje nalazimo i u već spomenutom Jungovom zapisu u pacijenta koji gledajući u Sunce vidi njegov falus, a forme istog prisutne su u skoro svakoj mitologiji od indijskih *Upanišada* do religijskih dogmi poput oplođivanje Djevice Marije preko Duha Svetoga.

Jednaki simbolički odgovori na apstraktna pitanja života i psihe jungovska tradicija traži u kolektivnom „mitološkom predznanju“. Jedan od zanimljivih primjera mitološkog predznanja je *Bardo Thödol* ili poznatije, *Tibetanska knjiga mrtvih*. U njoj nalazimo instrukcije za obred koje se vrše na preminulom kako bi se njegova duša, nakon ovozemaljskog života, ujedinila s Jednim ili ponovno reinkarnirala u drugi život. Ovo znanje je predstavljeno kao „ono koje nije s ovoga svijeta“, to jest, post-svjesno, ali je u svojoj građi izrazito pred-svjesno, čime dobivamo dojam da čitajući knjigu uviđamo mudrost svijeta koja se skriva ispod površine života. Kao i u uroboru, postojanje nakon smrti, kao i prije rođenja je identično stanje jer kao i u uroborskom krugu, život i smrt su dio zatvorenog kruga života, što nas uči kako je znanje koje nam je preneseno nakon smrti istovremeno i pred-natalno znanje.

Mitološko znanje time nije „naučeno“ znanje, već spada u područje memorije. Time je jedan od čovjekovih zadataka “sjetiti se” znanja kojeg je posjedovao dok njegova svijest još nije bila razvijena. Ovdje se opet vraćamo na psihologiju djeteta, koja je zbog navedenih razloga, najpogodnija za evidentiranje kolektivnih stečevina. To ujedno i objašnjava zašto mnoge primitivne kulture tretiraju djecu s izrazitim poštovanjem. Brojna plemena smatraju kako je arhetipsko znanje kolektivno nesvjesnog za njih živa stvarnost, te tretiraju njihove snove i reakcije kao znanje koje svoje korijene vuče iz pred-natalnog.

S tek slabo razvijenom ego svijesti čovjek je vanjski svijet oko sebe često tumačio naspram svog unutarnjeg svijeta, organizma. Arhetip Originalnog Čovjeka, na čiju je sliku

stvoren svijet, čini grupa simbola koji korespondiraju s primitivnom shemom ljudskog tijela. Tako je područje abdomena simbol za instinktivno u mnogim starim pričama (poput Jone i kita), srce označava osjećaje, a glava i um su zona duha i spiritualnog. Ti termini su kroz povijest bili toliko učestali da se i danas nalaze u našem svakodnevnom govoru. Ovo je ujedno i jedan od najranijih prikaza antropocentričnog svijeta koje nailazimo od Kundalini Yoge do moderne kabele koja tvrdi da je bog, ali i svijet, stvoren na sliku i priliku čovjeka.

Jedan od najčešćih simbolizama kreacijskih mitova su oni abdominalnog područja. Proces unošenja hrane igra veliku ulogu u psihologiji primitivnih kultura. Unos hrane, kao jedna od elementarnih fizičkih i psihičkih potreba, često je simboliziran kao unos moći. Grčki bog Kron prožderao je svoju djecu u grčkoj mitologiji, u *Egipatskoj knjizi mrtvih* nailazimo na konzumaciju hrane kao sredstvo za dobivanje kontrole nad svijetom, a u indijskim *Upanišadama* Glad i Žeđ zauzimaju veliku ulogu pri formiranju Sebstva. Hrana tako postaje kozmički sadržaj koji se mora konzumirati, a u srednjovjekovlju se povezuje sa smrću i žrtvovanjem gdje se veza između Boga i svijeta poistovjećuje s hranom i onime koji jede. Proces unošenja hrane time se izjednačava s iskustvom svevišnjeg bića koji "jede" svijet koji je stvorio. Svi simbolizmi tijela poput kanibalizma, pogrebnih gozbi i bogova koji probavljaju svijet ujedno predstavljaju psihičke procese. Asimilacija progutanog sadržaja istovremeno označuje transformaciju s naglaskom na tjelesno.

Za razliku od gore navedenog stvaranja putem vjetra, to jest duha, koji stavlja naglasak na uniju, unos u tijelo označava apsolutnu asimilaciju s naglaskom na tjelesno. U ovoj fazi razvitka ego svijesti u uroboru, naglasak je na grudima, što se u mitološkom kontekstu prikazuje slikama i kipovima Velike Majke. Majčinski urobor je i dalje hermafroditan i pred-seksualan, a grudi su, uz mlijeko, prikazane kao fertilizirajući simbol Majke, koja je često prikazana kao krava; davatelj života ljudima, koji su zbog svoje receptivnosti označeni simbolima feminiteta. Time, kao što majka oplođuje putem mlijeka, tako i čovjek oplođuje putem unosa hrane i „rađa“ izlučivanjem, čime nutritivni tok predstavlja život bez polariteta spola i bez seksualnosti. Neumann ističe važnost ovog uroborskog stadija koje se diferencira unutar postojećeg nutritivnog toka, čime ego svijest počinje razlikovati sebe od urobora čime se prekida blaženo stanje autarhije.

Odvajanje od urobora i ulazak u svijet kojima vladaju univerzalni principi opozicije traže od pojedinca obračunavanje s kolektivnim životom čovječanstva koji svojim intenzitetom vlada ljudskim životom. Jung u svojim psihološkim tipovima uvodi pojam

ekstroverta i introverta kako bi rastumačio proces razvijanja objekta vanjskog i unutarnjeg svijeta čovjeka koje se javljaju kao posljedica odvajanja od urobora. Za ekstroverte antičko nasljeđe leži u vanjskim objektima, drugim ljudima i okolnostima, dok se za introverte nasljeđe nalazi „unutra“; na kompleksima i arhetipovima.

Odvajanjem od urobora Neumann naglašava postupak razvoja osobnosti koju naziva centrovertnost, dok Jung govori o individualnoj realizaciju koju naziva samoafirmacijom. Autarkija urobora se pojavljuje kroz sve faze čovjekova razvoja, pošto se želja za samodostatnošću i samoodrživošću uglavnom ispunjavaju kroz objekte vanjskog i unutarnjeg svijeta. Razvoj ega, svijesti, osobnosti i individualnosti je u mnogočemu vođena autarkijom čiji simbol je urobor. Proces samo-formacije, koju kasnije zamjenjuje ono što Jung naziva individuacija, gradi i popunjava našu osobnost te je nukleus svih životnih aktivnosti, koja koristi objekte vanjskog i unutarnjeg svijeta kako bi postigla cijelost kao takvu. Cijelost je tako kraj za sebe, ona je autarkična, neovisna je od svake utilitarističke vrijednosti, bilo one kolektivne ili individualne. Simbol urobora obilježuje cjelokupan život čovjeka, on stoji na njegovom početku i kraju; obilježuje razvitak ego svijesti, potom samo-formacije i individuacije, formirajući se kao pozitivan simbol koji simbolizira životni cilj postajanja neovisnim o svijetu i bivanja samodostatnim. Tako urobor stoji u centru nesvjesnog, ali istovremeno se, putem mandale primjerice, pojavljuje u drugoj etapi života koju ćemo obraditi nešto kasnije, individualizaciji, koja inicira ponovno oslobađanja od tereta svijeta i označuje povratak ka sebi. Urobor je jedan od sveprisutnih simbola u ljudskoj kulturi koja se isprva pojavljuje kao simbol individualnog psihičkog razvoja, označuje cjelovitost i samodostatnost psihe i savršenstvo postajanja koje može biti postignuto čime se ističe kao simbol transformacije i iluminacije te nije slučajnost zašto upravo ono stoji na početku mitološkog kozmičkog stvaranja.

5.2. Velika Majka

U sljedećem stadiju razvitka svijesti, ego svijest počinje formirati svoj identitet naspram urobora. Novorođeni ego biva “pušten” u svijet realnosti, diskomfortiteta i opasnosti, te se njegov stav prema okolini izrazito mijenja. U mitovima antike taj trenutak razvitka svijesti obilježen je arhetipom Velike Majke, koja se pojavljuje kao strašna i proždirljuća Majka, ali i kao dobra i milosrdna majka. Ovakva ambivalencija arhetipa

odražava čovjekovu ambivalenciju spram svijeta koji ga okružuje. Kako je ego tek razvio svoj osjećaj identiteta, on se uvelike nalazi pod utjecajem nesvjesnog. Stoga se Velika Majka može manifestirati kao zla božica smrti, gladi, poplava i kuge, dok njena dobra strana označava čovjekovo instinktivno iskustvo ljepote svijeta koje kao Majka Priroda obećava novi život i uskrснуće prirode. Prvotni strah koji manifestira zlu Majku nalazimo u psihičkom kozmosu tek rođene ego svijesti koja teror iracionalne svakodnevnice dodatno demonizira objektima unutarnjeg svijeta koje se manifestiraju kroz razne duhove, demone, bogove i čarobnjake. Taj prvi, primordialni strah Neumann primjećuje i u psihologiji djeteta, koji vanjske objekte manifestira kroz one unutarnje što se na kraju iskazuje kroz djetetov dinamički prikaz svijeta. Strah je tako normalni fenomen mlade ego svijesti koja se nađe suočena s nepreglednim kozmosom kojim je okružena (Neumann, 1972: 56).

Ovo psihičko stanje Erich Neumann naziva dobom matrijarhata, što je naziv koji preuzima od Bachofena, koji predstavlja taj koncept u svojoj knjizi *Urreligion and antike Symbole*. Kada govorimo o dobu matrijarhata, Bachofen i Neumann ne govore o historijskoj epohi, već o jednom od mnogih strukturnih slojeva koje čine našu svijest. U ovome slučaju, doba matrijarhata, označuje stanje svijesti u kojem je ona definirana kroz prirodu i svijet u simbolima vegetacije (Neumann, 1972: 113). Veliku važnost time zauzima simbolizam hrane koja je čvrsto povezana s agrikulturnim načinom života, ali i kulturnim naglaskom na oplodnju i rast koja se povezuje s Majkom. Ovaj stadij psihičkog razvitka je određen slikom božice Majke i Djeteta označavajući time strukturni period razvitka svijesti u kojem ono ovisi o nesvjesnom, ali i historijski period u kojem čovjek najviše ovisi o zemlji. Slika Velike Majke s Djetetom označuje bespomoćnu prirodu djeteta i zaštitu koju pruža Majka. Kako razvitak ega napreduje s reprezentacijama objekata, s kojima se ego povezuje, tako Velika Majka zauzima ulogu koje je nekoć imala majčinska strana urobor. To je vidljivo kroz način na koji je slavljena Velika Majka, kroz forme bradate žene ili žene s falusom ili žene u pratnji zmije (falusa) čime se ističe androgenost prisutna još u uroboru,. Ova velika ovisnost svijesti o nesvjesnom u mitologiji je najbolje izražena kroz mitove o božici Majci i njenom sinu-ljubavniku.

Mitovi o sinu/ljubavniku za nas su bitni jer potvrđuju ego svijest koja se diferencira od nesvjesnog, tj. Majke i afirmira svoju maskulitetnu „drugost“, koja je još uvijek u embrionalnoj fazi. Sinove-ljubavnike nalazimo u mitovima o Attisu, Adonisu, a Frazer ih u svojoj knjizi *Zlatna grana* nalazi u kulturama Amerike, Mediteranske Europe i Daleke Azije

kojima je zajedničko obilježje mladolika ljepota obilježena narcisoidnošću i naglaskom na tjelesno. Kao što je u adolescenciji naglasak na falus kao centralan epitom fizičkog i psihičkog razvoja, tako su sinovi-ljubavnici samo nositelji falusa u službi Velike Majke. Oni su bogovi i nositelji proljeća koji moraju umrijeti kako bi „oplodili“ Veliku Majku i ponovno se rodili. Svi bogovi obilježeni svojom mladošću nemaju jak ego i osobnost, što njihovu sudbinu čini kolektivnom, oni su falusi preko kojih mladost postaje arhetipska figura (Neumann, 1972: 88). Mladost i ponovno rođenje se time povezuje s kultom faličke oplodnje u koju spadaju rituali proljeća i festivali plodnosti koje uzdižu mladi falus na sveti položaj. U ovome slučaju niti ego niti osobnost nisu povezani s ponovnim rođenjem, već se ono nadmeće kao kozmički događaj koji je jednako univerzalan kao sam život. Za Veliku Majku to jest, Majku Zemlju svako novorođenče je zapravo ponovno rođeno, ono je kao i vegetacija, identično kao pri prethodnom rođenju. Shodno tome, svako ritualno sjedinjenje za nju predstavlja svetu oplodnju, nevezano za nositelja falusa, čime i ona postaje identična prethodnoj. Time ona je predstavljena kao djevica, neovisna žena netaknuta od strane čovjeka koja stoji kao primjer univerzalnog ženskog nasuprot kojeg stoji zmija, univerzalni falus prisutan u Bibliji, Babilonu i Egiptu, dok je ljudski, individualni element, samo trenutni prijenosnik.

Ego je pod vlasništvom Velike Majke pošto se nježna mladost ne može oduprijeti moći Majke. On je ljubimac koji je izabran zbog svog falusa i njegova sudbina je falička, poput one o mitu o Narcisu. Ova slika definira adolescentni ego pod dominacijom Majke, ne samo u psihički već i historijski. No faličke orgije ubrzo zamjenjuju slike ritualne kastracije i ubijanja. Fenomen kastracije isprva se povezuje sa svećenicima u službi religija Majke koji su svjesno žrtvovali ono što njoj predstavlja najveću vrijednost i time simbolički umiru za nju. Za razliku od prethodne, ova faza adolescentnog ega sadrži negativne konotacije vezane uz Majku, prva je ona vezana za krv i rat, a druga za čarobnjaštvo, magiju i vještice pretvarajući je u Strašnu Majku.

Početak diferencije između dvije strane Velike Majke nije točno određen, pošto je u svim područjima u kojima je bila štovana (Egipat, Indija, Grčka, Azija) istovremeno smatrana i božicom rata. Veliki zakon Majke u kojem bez smrti nema života (ponovnog rođenja) rezultirala je ritualima plodnosti koji su bili pod znakom ljudske žrtve i krvi, umjesto seksualnih orgija, čime se ritualom pokušao ojačati život pod cijenu darivanja smrti. Povezivanje Dobre Majke s onom Strašnom, to jest, plodnosti s krvlju vrlo vjerojatno potječe

od menstrualne krvi koja bi prestala u trenutku trudnoće. Arhaičkim tokom svijesti nakupljanje i protok krvi predstavljao je novi život i začetku, a prolivena krv predstavlja gubitak istog. Prolijevanje krvi time postaje sveti čin; prolivena ljudska ili životinjska krv povećava moć plodnosti zemlje (Neumann, 1995: 41).

Veza između Dobre i Strašne majke krije se u ženi. Neumann napominje kako stari tekstovi filozofa, poput Platona ističu kako žena svojom plodnošću imitira zemlju (Neumann, 1995: 42), a menstrualna krv, trudnoća i djevičanstvo samo potvrđuju ženinu posebnu vezu sa sferom zemlje i Velike Majke. Shodno time prve ljudske žrtve koje su bile muške, pošto se držalo vjerojatnim da krv onog koji oplođuje može i pospješiti oplodnju zemlje. Ženu (zemlju) oplođuje muška krv, te je za potentnog muškarca postojala vječna opasnost od kastracije ili smrti. Iza arhetipa Strašne Majke nalazimo iskustvo smrti, što je prikazano u mnoštvo rituala gdje Majka postaje sarkofag koja proždire tijelo i razgrađuje ga kako bi postala plodna. Kastracija, smrt i raspad na ovoj razini dovedeni su u korelaciju s vegetativnom smrti i novim životom. No u skladu s faličkim kultovima, Majka je u ovom adolescentskom periodu božica seksualnosti, požude i opijenosti čime se incest urobora u ovome kontekstu svodi samo na genitalno, gdje Velika Majka postaje utroba koja orgazmom otapa ego koje transcendira u smrt. Seksualnost tako predstavlja gubitak ega i podčinjenost ženskom principu urobora. No, seksualnost je samo jedna od posljedica jačanja svijesti, to jest, muškog principa urobora koji počinje uviđati svoju poziciju podčinjenosti, koju potom nastoji prekinuti.

5.3. Separacija od Velikih Roditelja

U trenutku kada adolescentni, muški princip urobora postane svjestan podređenosti i veza koje dijeli sa ženskim principom urobora, ego svijest postaje autonomni sistem, samoreflektirajuća svijest koja se pokušava osloboditi ovisnosti o drugom. Naravno, situacija može biti obrnuta te odvajanje može imati naglasak na odvajanju od rajske, majčinske strane ili prekid s bogom-ocem. Ego je bio dio antičkog duha u kojem je sve izvanjsko bilo unutarnje, pošto su sve ideje dolazile od duhova i bogova, dok je sve izvanjsko istovremeno bilo unutarnje, poput mistične veze koju čovjek osjeća sa životinja i okolišem s kojim obitava. Urobor je živ i svemu i sve je živo u uroboru; ne postoji određena granica između ispod-iznad, gore-dolje, Ja-Ti, unutra-van, a ova logika dvostrukosti značenja onemogućuje egu da

zauzme stabilnu poziciju. U trenutku kad se ego uspostavlja kao centar te etablira sebe kao ego-svijest, jedinstvo urobora biva prekinuto (Neumann, 1995: 105).

Taj korak novog položaja svijesti povezujemo s mitološkom svjetlosti. Svijest u svim mitologijama dolazi kao iluminacija vlastitog položaja, gdje čovjek uviđa i saznaje, a to saznanje ga stavlja u položaj gdje svijet percipira upravo putem opozita. S dolaskom svijetla započinje svijet te se formira prva opozicija, ona između neba i zemlje. U mitovima Maora i Egipćana rođenje boga Sunca dijeli „ono iznad“ i „ono ispod“ te time započinje dan čovječanstva. Dolazak svijetla i rođenje sunca za ego predstavlja ulazak u proces razdvajanja od Velikih Roditelja, ženskog i muškog principa urobora. Podjelom neba i zemlje nastaju novi koncepti prostora koje svijetlo Sunca otkriva, a put Sunca postaje mjera za vrijeme. Uskoro se koncepti vremena, mjesta i stvari razdvajaju i konceptualiziraju u nove abstraktne sisteme na kojima počiva naša kultura, za razliku od urobičkog kruga gdje svi ti koncepti postoje istovremeno, neodvojivi jedni od drugih u nesvjesnom. Koncept svjetlosti i podjela svijeta na četiri strane kakvu nalazimo od srednjeameričkih, do egipatskih i azijskih naroda predstavlja iznimno važan napredak u pozicioniranju ega naspram svijeta iz koje će nastati i druge opozicije poput sveto-profano i dobro-zlo.

Sam proces razdvajanja ego svijesti od one urobora prolazi kroz nekoliko različitih stadija. Neumann kao jedno od prvih ističe spoznaju tijela. Za razliku od urobičkog stadija svijesti koje je unutrašnjost tijela i organa povezivala s određenim mjestima i pojavama koje ga okružuju, autonomna ego svijest svoju neovisnost od nesvjesnog predstavlja kao neovisnost od tijela. Tijelo za njega, kao i za malo dijete predstavlja strani svijet, svijet pun instinkta, impulsa, reakcija i senzacija poput onih u uroboru, od kojih se svijest, ako se želi razviti, mora distancirati. Taj put vodi u današnje stanje Zapada koje Jung učestalo kritizira, tvrdeći da odvajamo naše psihičko od tjelesnog. To je posebno vidljivo u njegovom predavanju *Der Yoga, im besondern die Bedeutung des Cakras*³⁷ gdje Jung progovara o pokušaju spajanja svijesti s nesvjesnim tjelesnim procesima. Za Junga i Neumanna sfere instinkta i svijesti su vrlo izmiješane u psihi arhaičnog čovjeka, a iako postoji kulturno uvjetovano mišljenje koja odvaja te dvije domene psihe, Jung i njegovi sljedbenici tvrde kako su i dan danas suprotni polovi naše psihe koegzistiraju jedno uz drugo: zadovoljstvo se brzo

³⁷ Predavanje se odvijalo u Zürichu 1932. godine te su na njemu, uz Junga, sudjelovali Wilhelm Hauer i mnogi istaknuti intelektualci. Jungovo predavanje je, u ponešto skraćenoj verziji, predstavljeno u knjizi *The Psychology of Kundalini Yoga* koja se smatra prekretnicom u psihoanalitičkom razumijevanju istočnjačke misli i simbola transformacije unutarnjih iskustava.

pretvara u bol, ljubav u mržnju, radost u tugu, smijeh u plač. Time za njih niti jedna pozicija nije fiksna. Neumann dokaz za tu tvrdnju nalazi kod djece kod kojih postoji polivalencija instinkta, emocija, utjecaja okoliša, volje i tjelesnih procesa koje ego ne regulira. Sličan položaj zauzima i kad je riječ o opoziciji muško-žensko. Kod djece Neumann vidi ostatak čovjekovog originalnog, hermafroditnog ega koji kroz kulturu i odgoj biva potisnut, tjerajući ego da se opredijeli za monoseksualne tendencije. Slična situacije se javlja i u vezi podjele na dobro-zlo, gdje svijest arhaičnog čovjeka diferencira dobro i zlo, no pitanje učinkovitosti neke akcije za postizanje danog cilja zasjenjuje pitanje morala (Neumann, 1995: 141).

Svi ovi primjeri naizgled potvrđuju Jungovu teoriju o polivalenciji rane svijesti koja po svojoj konstituciji nalikuje na onu maloga djeteta. To ne znači da Jung podcjenjuje i umanjuje intelekt naših davnih predaka, već upućuje na faze razvijanja svijesti koje se događaju slično kao kod djeteta. Različiti simboli se kroz različite faze suočavaju s egom, a arhetipske slike postaju aktivne u psihi čovjeka paralelno s prolaskom različitih faza svjesnog i kolektivnog nesvjesnog. U fazi Velike Majke, ego počinje osjećati breme prolaznosti i smrti pošto nadmoć urobora stvara osjećaj straha i autoriteta (Neumann, 1995: 53). Fazu separacije od Velikih Roditelja obilježava emocionalna borba kojom se pokušava prevladavati to stanje straha, no često završava u osjećaju krivnje. Većina mitova, koja govori o vremenu stvaranja govori o dobu blaženstva, rajskom vrtu, dobu ujedinjenosti, sreće i blagostanja. Zajednički faktor svim tim mitovima je svojevrstni opis stanja “pred ego svijesti” kada nije bilo podjele između svjesnog i nesvjesnog. Nastanak samosvjesne ego svijesti donosi osjećaj samoće i otuđenosti od prirode i začaranog, objedinjujućeg kruga urobora.

Odvajajući se od ugone, urobora, ego po prvi puta percipira bol, zlo, bolest, neugodu i smrt, te određuje svoj položaj prema korelaciji između svoje emancipacije i negativnih emocija. Ova esencijalna „krivnja“ je u ljudskoj povijesti označena kao iskonski „istočni grijeh“ u kršćanskoj i židovskoj religiji gdje je vječna unija između čovjeka i Boga prekinuta predljudskom krivnjom te svijet rođen iz te krivnje mora biti kažnjen zlom. Separacija od Velikih Roditelja teologizirana je u skoro svim kulturama, od orfeizma i pitagorizma u antičkoj grčkoj do današnjeg kršćanstva.

Ego razvija osjećaj „krivnje“ zbog pojave negativnih utjecaja te se bolest i smrt počinju smatrati kaznom. Što se ego više diferencira od urobora i reflektira svoju samosvijest, ono počinje osjećati svoju sitničavost i usamljenost (Neumann, 1995: 116). I dok su u početku opozicije mogle biti pozicionirane nasuprot jedna drugoj bez međusobnog isključivanja,

diobom na svjesno i nesvjesno, opozicije su sve udaljenije. Ego i svijest se tako opredjeljuju za jedan princip dok drugog isključuju, to jest, ono ostaje u nesvjesnom. Necjelovitost psihe i nemogućnost nesvjesnog da se poveže sa svijetom Neumann označuje kao „prvobitnu kastraciju“. Ona, za razliku od kastracije u fazi Velike Majke, nema genitalnu konotaciju te je doživljena na razini individualne osobnosti, na razini izгона iz raja, čime odvajanje od mistične unije nosi predznak emocionalne nesigurnosti koja se manifestira kroz narcizam ili *weltschmerz* (Neumann, 1995: 118). Narcizam kao egocentrična ili samodostatna emocija je karakteristična za stabilizaciju pretjerano nesigurnog adolescentskog ega, no razvitak megalomanije svijesti koja se smatra diferenciranom od svijeta popraćen je samokritičnošću i samodestruktivnošću u obliku *weltschmerza*, dislocirane patnje čije je podrijetlo transpersonalno.

Krivnja je izjednačena s grijehom, grijehom odbacivanja Velike Majke, njene sigurnosti i „ljubavi“ što je prikazano kao negativni čin, čin uništenja. Takvi čini u mitologiji su prikazani kao borbe sa zmajevima ili velikim čudovištima koje siju uništenje. Grčka mitologija prikazuje uništenje Krona koji je pojeo svoju djecu kako ne bi postali bogovi, egipatska mitologija spominje junaka sunca, kojeg pojede zmaj tame kojeg ovaj potom ubija. Strah od proždiranja tame koja vodi u psihičku regresiju urobora vodi u uništenje, ego mora postati dovoljno jak da se dokaže kao junak novog početka. Novi početak nastaje iz uništenja, koje naglašava pretjeranu maskulinizaciju. Time je sam korijen i simbolička priroda svijesti maskuliniteta, dok je njen opozit, nesvjesno, arhetip urobora i Velike Majke pod znakom feminiteta. Faza separacije od roditelja vodi u neovisnost i samostalnost ega, time i naglašavanju opozicija, u ovome slučaju, maskuliniteta. To nas vodi u treću fazu razvitka svijesti, herojskog putovanja, gdje ego svijest pokušava naći način da se u potpunosti realizira, neovisno od nesvjesnog.

5.4. Junakovo putovanje

Putovanje junaka je zasebna cjelina kada govorimo o mitologiji u diskursu psihoanalize. Dok su u kreacijskim mitovima dominantne univerzalne kvalitete kozmosa, u mitovima o junaku događa se pomak k zemaljskom svijetu kao centru svemira, u čijem središtu je čovjek. To ukazuje, kako je u ovom stadiju postignuta potpuna ego samosvijest te da se čovjekova osobnost odvojila od svijeta prirode i nesvjesnog. Čovjekovo tumačenje sebe samog postaje egocentrično, usko vezano uz njegovu svijest. Stoga je junak arhetipski

predstavnik čovječanstva. Njegova sudbina odgovara uzorku one po kojoj su ljudi živjeli i po kojoj će živjeti, te nevezano za osobne ideale i želje, junakov put predstavlja nezaobilazan element osobnog razvoja u procesu individualizacije (Neumann, 1995: 131). Odbacivanje i bijeg od ženske strane urobora učvrstio je proces maskulinizacije koji je obilježio strukturu ego svijesti. Tek s mitom o junaku, ego postaje nosioc maskulinizacije. Neumann navodi da u trenutku kad probuđeni ego, upravo nakon što je izašao iz matrice ženskog urobora, postaje samosvijestan (Neumann, 1995: 117).

Junakov put, prema Jungu, Campbellu i Neumannu, obilježava čovjekova unutarnja borba s Velikim Roditeljima. Njegovo rođenje, borba s čudovištem i konačno, transformacija, je potraga i težnja za ujedinjenjem “muškog” (svjesnog) i “ženskog” (nesvjesnog) aspekta sebstva, u kojemu sjenka, anima/animus neće biti projicirani na vanjski objekt, već ujedinjeni unutar jedne kompletne jedinice. Ovaj pokušaj integracije, do kojeg nas vodi put individuacije, je kolektivno prikazan kao mitološka projekcija junaka.

Ono što junaka odvaja od ostalih likova u mitološkim pričama je njegovo dvostruko podrijetlo. On u većini slučajeva ima dva oca i dvije majke: dva ovozemaljska roditelja i dva božanska, arhetipska roditelja. Obilježje dvostrukog podrijetla je upravo kontrast između osobnih i kolektivnih obilježja koje čine dramu junakovog života. To je ponajviše izraženo u slučajevima gdje je junakova majka djevica, a otac božanskog podrijetla. Djevičanstvo u ovome slučaju ne označava samo fizičko nepripadanje muškarcu već označava stanje psihičke otvorenosti ka božanstvenom. Time je i junakovo rođenje natprirodan događaj, gdje žena porodom ostvaruje vrhunac svoje kreativne energije čime postaje “Velika Majka” ili “Majka Zemlja” dok je otac transpersonalno božanstvo. No, i majka ima svoju ulogu kao “spiritualna figura, čime zauzima dvostruku poziciju: onu zemaljske, osobne majke, ali i kao nadosobna figura kojoj se ukazao “bog”. Ova dualna struktura roditelja prenesena je na samog junaka. Njegova pozicija junaka zaslužena je time jer svojim sposobnostima odstupa od ljudske norme, no on ujedno nosi isti osjećaj kolektiva i moralnosti kao i svi oko njega. Tek kad osjeti neki poriv ili osjećaj koji može opisati samo kao „čudan“, započinje njegov put otkrivanja, traganja i saznanja na kojem se osjeti “inspiriranim” i na kraju krajeva pod zaštitom bogova (Neumann, 1995: 136).

Ova dualna pozicija koja smješta junaka istovremeno unutar i izvan zajednice karakteristična je za standardni put koji se pojavljuje u mnogim obredima sazrijevanja. Joseph Campbell u svojoj poznatoj knjizi *Junak s tisuću lica* prepoznaje junakov put kao:” uvećani

oblik formule predstavljene u obredima sazrijevanja: razdvajanje-inicijacija-povratak: nju možemo prozvati središnjom česticom monomita” (Campbell, 2009: 41). Campbellov monomit se poziva na univerzalne obrise mitoloških formula koje se javljaju u mitološkim pričama raznih naroda, ali i našim osobnim snovima. Monomit³⁸, to jest, “mit o junaku” pruža savršen primjer pri komparaciji mitološkog sadržaja s našim svakodnevnim psihičkim razvijanjem. Junak je za Campbella:”...onaj pojedinac koji se uspio probiti kroz osobna i lokalna ograničenja i doprijeti do općevaljanih, uvriježeno ljudskih oblika. Vizije, ideje i nadahnuća nekog takvog dolaze neokaljani iz prvotnih vrela ljudskog života i misli. Zbog toga ... nisu vezani za sadašnje društvo i psihi u raspada, već za neuklonjivi izvor kroz koji se društvo preporođuje. Junak je umro kao čovjek svoga vremena; ali kao vječni čovjek - usavršen, nespecifičan, univerzalan čovjek - iznova se rodio“ (Campbell, 2009: 31).

Kroz povijest mnoga su se postignuća i pomaci u kulturi slavila kroz prizmu junaka: Orijent je uzdizao znanje Siddhārtha Gautama Buddhe i Lao Ce-a, Hebreji su se držali moralnih vrijednosti Mojsija, Grci su Prometeja slavili kao donosioca vatre, a Rimljani Eneju, Romula i Rema kao utemeljitelje svoga grada. Za svakog od navedenih ličnosti vezana je priča, svojevrsni gore navedeni mitološki obrazac (odlazak u svijet, prodor u izvor moći i povratak) koje, prema Campbellu, srećemo i u našem svakodnevnom suočavanju sa stvarateljskim i psihičkim snagama koje djeluju u nama. Modeli junakove pustolovine tako su istovjetni modelu sazrijevanja ljudskog duha, njegovog kolektivnog i individualnog karaktera. Psihoanalitično tumačenje junakovog puta ističe sazrijevanje ljudskog ega iz rane adolescentske dobi u odraslost gdje se za cilj ljudskog puta individuacije postavlja ujedinjenje, spajanje suprotnosti i suočavanje sa svojom sjenkom, animom/animusom i ostalim psihičkim manifestacijama čije razrješenje nam donese bolji uvid u naše biće i duh.

Campbell junakovu pustolovinu dijeli na dva stadija koja se više manje mogu pronaći u svim mitologijama i pričama o junacima koji prikazuju sudbinu “Svakoga”. Prvi stadiji je pod motivom odlaska, dok drugi stadiji donosi stadije iskušenja i pobjede, a Campbell u nekim mitovima postavlja postojanje trećeg stadija koji se bavi problemom povratka i ponovnog uključenja u svijet (Campbell, 2009: 47). Junak je u monomitu sastavljen od mnogih junaka koji su većinom osobe iznimnih mogućnosti te često u društvu prezrene i

³⁸ Campbell definira monomit kao teoriju o „jednom mitu“ ili „metamitu“; teoriji koja predstavlja sve mitske naracije kao dio jedne velike priče. Proučavajući brojne mitove širom svijeta Campbell je zaključio da postoje određeni obrazac ponavljanja elemenata i narativa u mitovima neovisno o vremenu i prostoru njihova nastanka. Monomit se u naratologiji, a posebice u komparativnoj mitologiji gotovo pa i izjednačava sa samim primjerom junakovog putovanja.

zanemarene. Campbell također razlikuje junake bajke i junake mita³⁹. Dok prvi donose mikrokozmičku pobjedu i pobjeđuju nad tlačiteljem, drugi donose makrokozmičku, svjetsku pobjedu te se vraćaju s porukama obnove i promjene. Cilj pustolovine kroz koju određeni junak prolazi je: "...otključavanje i ponovno puštanje toka života u tijelo svijeta" (Campbell, 2009: 51). No, junakov put nije put otkrivanja već put povratka na ono što je već otkriveno; spoznaja da božanske sile koje je tražio su već bile u njemu čime junak simbolizira: ...stvaralački i iskupiteljski božanski lik koji se krije u svima nama, te samo čeka da ga se spozna i pretoči u život" (Campbell, 2009: 49). Junak i bog se tako prikazuju kao vanjština i nutrina istoga, a junakov put je proces spoznaje jedinstva u višestrukosti.

Prvi stadiji junakovog putovanja Campbell simbolički započinje tzv. "zovom u pustolovinu". Pustolovine i zapleti većinom započinju omaškama ili nadnaravnim slučajnostima koje uvelike mijenjaju tok života junaka. Freud je u svojoj *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* istaknuo kako takve slučajnosti nikako nisu "slučajne", već su rezultat potisnutih želja i sukoba koje se manifestiraju kao: "mriješkanje na površini života" (Campbell, 2009: 62). U ovome kontekstu ih možemo povezivati s "buđenjem jastva" tj. onime što je Jung nazivao sinkronicitet. Jung definira sinkronicitet kao istodobnu pojavu dvaju ili više naizgled nepovezanih zbivanja čiji značaj nadilazi puku slučajnost te ga kao takvim uzima kao jedan od ključnih elemenata duhovnoga buđenja u kojem iz egocentričkog razmišljanja prelazimo u ono gdje sebe vidimo kao dio povezanog kolektiva. Zov u pustolovinu može poteći od nepoznatoga glasnika koji nagovještava novi stadiji životnog puta. On može, primjerice, biti zvijer ili životinja koja predstavlja potisnutu kreativnu energiju u našoj psihi što je slučaj u legendi o kralju Arthuru kojeg vizije jelena potaknu na potragu za Svetim Gralom. U mnogim plemenskim kulturama snovi životinja (kao što je to primjer u sjevernoameričkom plemenu Arapaho i ponekim sjevernoameričkim i australskim plemenima) su dokaza da je osoba spremna za obred prelaska (Campbell, 2009: 66). Campbell navodi kako se zovom u pustolovinu junaku „:...naznačava da ga je sudbina pozvala...i prenijela mu duhovno težište iz prispodobivog društvenog okvira u nepoznato“ (Campbell, 2009: 68). "Nepoznato" se sastoji od uobičajenih arhetipskih slika kao daleka zemlja, šuma, tajni otok ili čudno kraljevstvo puno nepoznatih bića, a strah od nepoznatog zna izazvati odbijanje pustolovine.

³⁹ Zanimljivo je napomenuti kako je Bogoslav Šulek u svom Njemačko-hrvatskom riječniku iz 1890. godine „bajku“ opisao kao prijevod za „mit“

Odbijanje pustolovine za junaka ne znači potvrdu statusa quo, već upravo suprotno: "...subjekt gubi moć bitnog potvrdnog djelovanja i postaje žrtva koju treba spašavati" (Campbell, 2009: 70). Odbijanje pustolovine, tj. psihičkog razvitka naposljetku je odbijanje nečega što istinski predstavlja naš osobni interes. Očajničko držanje statusa quo ili dotadašnjeg stanja prije pustolovine psihoanalitički, tumačimo kao nemoć da odbacimo naš infantilni ego i njegove emocije i ideale koje vežemo za naše roditelje. Jung tako secira bajke o Trnoružici ili mit o Apolonu i Dafni kao prikaz infantilnog ega da se odupire fiksaciji na roditelje čime Trnoružica i Dafne ostanu uspavane/ukorijenjene na mjestu (Jung, 1968: 62).

Karakteristično za svaki početak putovanja je susret s nadnaravnim likom u obliku vile, starije žene ili pak patuljka i misterioznog putnika. U europskim narodnim predajama učestali se likovi dobre bakice ili vile koja nudi pomoć, dok u kršćanskoj mitologiji tu ulogu preuzima Djevica Marija koja posreduje između junaka i Oca, dok u gnostičkim predajama Kozmička Majka štiti junaka od nesreće i zla. U europskoj kulturi nailazimo poveći broj primjera manifestacije dobroćudne "Majke Prirode, od Tezeja kojemu Arijadna pomogne naći izlaz iz labirinta, preko sile-vodilje koje se u Danteovoj Božanstvenoj komediji pojavljuju u obliku Beatrice i Majke Božje, do Goetheovog Fausta gdje susrećemo Gretchen, Helenu Trojansku i Djevicu Mariju. Takav lik predstavlja zaštitničku silu sudbine koja: "...obećava da rajski mir, prvi put upoznat u maternici, neće biti izgubljen...te da je zaštitnička snaga uvijek prisutna i imanentna u još uvijek neznanim osobinama svijeta" (Campbell, 2009: 81). Neke mitologije razvijaju ovu ulogu u liku muškog učitelja ili vodiča kroz podzemlje kao što je to u klasičnoj mitologiji Hermes/Merkur ili u egipatskom mitu Tot, a u književnosti Mefista u Faustu ili Vergilija u Božanstvenoj komediji, koji u sebi okupljaju sve neodređenosti nesvjesnoga i podršku koju ona pruža svjesnoj strani psihe.

Pojava nadnaravnog lika koji pruža pomoć junaku je indikacija da se njegova pustolovina razvija u smjeru koji nadilazi njegov dotadašnji životni obzor. Put ga vodi ka sferama koje su izvan njegove zone komfora, gdje vrebata tama i nesvjesno što Campbell naziva prijelazom čarobnog praga. Nepoznati predjeli poput šuma, mora, tuđinske zemlje ili džungle su klasični motivi koji nastaju uslijed projekcije nesvjesnog sadržaja. Brojne narodne priče opisuju opasna bića koja vrebaju izvan seoskih puteva i u šumama pored civilizacije, a nerijetko se fikcija preslika na realnost, što nalazimo u anegdoti Kolumbovih mornara koji su bili smrtno prestrašeni tijekom plovidbe prema neotkrivenom kontinentu vjerujući u srednjovjekovnu predaju u čudovištima i bezdanu koji vrebata na kraju svijeta.

Campbell tvrdi kako se incestuozni libido kroz motiv nepoznatog predjela i mitskih bića odražava nazad na pojedinca i društvo: ...u oblicima što odišu prijetnjom nasilja i obećanjem opasne naslade - ne samo kao zlotvori već i kao tajanstveno zavodljive, nostalgično lijepe sirene” (Campbell, 2009: 89/90). Sva bića ili čudovišta koja vrebaju na kraju puta su čuvari praga koji stoje na granici svjesnog i nesvjesnog te izazivaju junaka da odustane od putovanja. Jedan od možda najpoznatijih primjera je Pan u slavenskoj mitologiji, mistično biće šume koje je utjerivalo strah u stanovnike i prolaznike, no istovremeno su bili smatrani čuvarima i nositeljima mudrosti koji su svojim štovateljima iskazivali milost. Bića poput Pana bila su štovana; proročište u Liceju je nadahnuto Panom, a orgijski obredi nadahnuti Panom su ekstatični poput onih Dioniza ili Aresa gdje se kroz obred poticalo otpuštanje destruktivno-kreativne sile potrebne za novo stvaranje.

Čuvar je simbol svijesti, utjelovljenje ograničenja i moralnosti zastupljene u svijesti, no ipak, tek nadilaženjem tih granica i izazivanjem destruktivne sile pojedinac može prijeći u novu iskustvenu zonu: “Putovanje je uvijek i svugdje prolaz kroz veo poznatoga prema neznanome, sile što bdiju nad granicom opasne su...,no opasnost jenjava za sve koji su sposobni i odvažni” (Campbell, 2009: 92). Jedan od poznatijih motiva prelaska čarobnog praga je već spomenuti prizor utrobe kita, no umjesto pobjede nad čuvarom praga vidljiva svijeta, junak putuje prema „unutra“ čime se ističe kako je prijelaz praga prvenstveno oblik poništavanja sebstva što se manifestira kroz maternični prizor utrobe i izlaska iz iste. Teme proždiranja i ponovnog rođenja smo već dotaknuli, no bitno je primijetiti kako je prisutna u skoro svim mitologijama, od eskimskog mita o gavranu i kitu, preko afričkog mita o svijetu unutar utrobe slona plemena Zulu, do biblijskih priča o Joni i kitu, bajki o Crvenkapici⁴⁰ koju proždire vuk ili pak polinezijskog junaka Mauija koje proždire strašna zvijer. Campbell uspoređuje motiv progutanog junaka s ulaskom u hram gdje štovatelj u trenutku ulaska biva preobražen: „Unutrašnjost hrama, utroba kita, rajska zemlja iza, ispod i iznad granica svijeta jedno su te isto...štovatelj u trenutku ulaska u hram biva preobražen. Njegova svjetovna ličnost ostaje vani; svlači je sa sebe kao zmija kožu. Nakon što uđe, može se kazati da je umro u vremenu i vratio se u maternicu ili pupak svijeta, raj na zemlji“ (Campbell, 2009: 103). Stoga ulaz u hram čuvaju likovi poput krilatih zmajeva, lavova ili anđela s oružjima kako bi odbili sve prolaznike koji se nisu spremni suočiti s uzvišenom unutrašnjosti.

⁴⁰ Priča o Crvenkapici je svojevrsni europski mit s podrijetlom iz 10. stoljeća. Njeno podrijetlo nalazimo u brojnim pričama i bajkama s područja Italije, Francuske i Njemačke. U Italiji je bila poznata kao pučka priča *La finta nonna* koju je zabilježio Italo Calvino, a njeno podrijetlo možemo naći i u istočnoazijskoj priči *Grandaud Tiger*. Prvu zapisanu verziju potpisuje Charles Perrault pod nazivom *Le Petit Chaperon Rouge* inspiriranu francuskim folklornim pričama, a braća Grimm 1857. godine potpisuju njenu najpoznatiju verziju.

Poništenje sebstva se postavlja kao uvjet ka prelasku iz okvira poznatog u svijet nesvjesnog, a ključni dio junakovog putovanja započinje kad on odbaci svoju privrženost egu jer: „nijedno biće ne može dostići viši stupanj prirode, a da ne prestane postojati“ (Campbell, 2009: 103). Put poništenja i dostizanja višeg stupnja je put izazova gdje junak mora dokazati da je sposoban i dostojan prosvjetljenja koje ga čeka na kraju puta. Tu započinju najpoznatiji trenuci u svakom mitu ili pripovijesti, a vezani su uz pustolovinu, iskušenje ili zadatke. Junak je u ovome stadiju prešao čarobni prag te se nalazi u svijetu nesvjesnog i čudnovatog te mu u pomoć uvijek priskaču razni nadnaravni pomagači, hamajlije i dobroćudne sile koje je sreo na putu. Često se iskušenje prikazuje kroz motiv silaska u podzemlje ili katabaze koji nosi sličan predznak rastakanja i pročišćivanja sebstva, no s naglaskom na eshatološke teme cikličke prirode vremena ili moguće besmrtnosti duha. Neki od najstarijih takvih primjera je zasigurno sumerski mit o silasku božice Inane i Gilgamešov silazak u potrazi za besmrtnošću. Silazak u podzemlje susrećemo u egipatskoj mitologiji gdje je povezana s Ozirisom, a grčka i rimska mitologija i književnost su bogati opisima silaska Herkula, Tezeja, Psihe, Orfeja, Jazona, Eneje, Dioniza, Tezeja, Odiseja, Perzefone. Silazak je prisutan i u nordijskoj mitologiji (Odin, Baldr, Hermod), a nalazimo ga i u mitologiji istoka, kao na primjer u Japanu (Izanagi i Izajami), hinduizmu (car Judhištira), budizmu (Kuan Jin, Hunahpu, Xbalanque) Mongoliji (Gesera-kan), ali i Sjevernoj Americi (Kaknu). Ovi junaci svojim putovanjem kroz podzemlje otkrivaju svoje suprotnosti unutar sebe, svoje neslućene osobine koje ih ili proždiru ili bivaju uništeni (Leeming, 1998: 185/203).

Krajnji cilj tog putovanja je susret s Velikim Roditeljima, koji je u konačnici povezan sa njegovom sudbinom. Jung u svojem djelu *Psihologija nesvjesnog* donosi dva zaključka koja se tiču susreta junaka i Velike Majke. Ističe kako je junakova borba s čudovištem uglavnom borba s majkom, tj. arhetipom Velike Majke, te da junakova pobjeda označava ponovno rođenje, transformaciju osobnosti koja junaka čini junakom, osobom koja je idealna reprezentacija čovječanstva. Junakova borba je spiritualna borba svjesnog protiv opasnosti koju pruža materno nesvjesno urobor. Ona se ne mora manifestirati u obliku zmaja, mitovi vrve prikazima uspavanih ljepotica i djeva koje su mjerilo svih ljepota te koje su odgovor na žudnje i pohote svakog junaka čime pružaju obećanje savršenstva i spoznaju blaženstva. Arhetipska figura Majke primarno daje kozmosu ženske attribute hraniteljice i zaštitnice koja ne želi pustiti svoje “dijete” da odraste. Stoga junak “ubija” majku, oslobađa se prijetnje kastracije i urobičkog nesvjesnog i otvara put ka konačno slobodnoj afirmaciji ego svijesti.

Jedan od poznatijih primjera borbe s majkom je mit o Edipu. Edip ubije Sfingu, koja predstavlja Veliku Majku/Majku Zemlju odgovarajući na njezinu zagonetku riječju: Čovjek. U tom trenutku on postaje junak, "Čovjek" koji je donio pobjedu duha i zaustavio vladanje kaosa. Ubijanje Sfinge i incest su, kako ističe Neumann dvije strane istog procesa (Neumann, 1972: 163) i incest i ubojstvo uništavaju teror strašne majke čime se postaje muškarac koji može savladati moć ženskog i osloboditi njeni kreativni potencijal stvaranja novoga života. Edipa ubojstvo Sfinge vodi u incest, čime se ubojstvom Majke nesvjesno ubija i oca. No, u trenutku kad Edip postane svjestan svojeg djela, njegova ego svijest zbog nemogućnosti prihvatanja učinjenog regresira u stanje sina-ljubavnika te vrši svojevrsnu samo-kastraciju osljepljivanjem. Time nije slučajno, kako napominje Neumann, što u mitu o Edipu nedostaje podrijetlo magičnog rođenja, jer Edip je tek napola junak, pošto na kraju ostaje u "mraku"; u domeni Strašne Majke gdje mu je oduzet uzvišeni maskulinitet junaka (Neumann, 1972: 155).

Za Edipa, kao i za primjerice Hamleta, lik oca postaje moralni simbol koji razotkriva ovaj svijet kao razvratnu i nakaradnu pozornicu, lik oca razotkriva Majku, božicu puti, kao Strašnu Majku, kraljicu grijeha. No, kao što junak mora pobijediti materničku stranu urobora, to isto mora učiniti i s paterničkom stranom urobora. U relaciji s egom junaka, materničko nesvjesno nosi psihološki predznak stvaranja i destrukcije koje se događa kroz motiv vječnosti, te predstavlja instinktivnu stranu života u skoro svim starim kulturama kroz stari i srednji vijek, ali i moderno doba, pošto je u svom slučaju većinom vezana uz prirodu. No, paterničko nesvjesno se mijenja kroz prikaz i razvoj kulture.

Možemo tvrditi kako Otac predstavlja arhetip spiritualnog oca tj. Boga pošto znamo kako od pretpatrijahalnog vrijeme "očevi" simboliziraju "logos", vječnu sveprisutnost te su reprezentacija kolektivnih kulturnih vrijednosti (zakona i morala) čime se u konačnici uspostavlja kulturni kanon na kojem počiva zapadna kultura. Neumann napominje kako neke karakteristike Strašnog Oca psihološki možemo smatrati podskupinom arhetipa Velike Majke, što podupire Freudovim spisima iz *Totema i Tabua* i spisima Malinowskog. Naime, u nekim plemenskim kulturama u kojima su osjetni prežici matrijarhata, majčin brat (ujak) je taj koji posjeduje moć i autoritet u strukturnom dinamizmu obitelji.

Malinowski tvrdi kako je ujak taj koji je nositelj maskulizma i simbolizira "raja"; on predstavlja autoritet, dužnost i socijalni položaj, te je nositelj istog tabua prema majci kao i dijete. Stoga se očinska komponenta super-ega manifestira kroz majčinu stranu, a ne očevu, čime arhetip Strašnog Oca, postaje dio arhetipa Strašne Majke (Neumann, 1995: 183). Takvi

motivi prisutni su i u mitologiji; primjerice u egipatskoj mitologiji Horov najveći neprijatelj je njegov ujak Set, a i u književnosti brojni su primjerci zlih ujaka, kao primjerice kod Hamleta. Zadaća junaka je buđenje i uspostava slika budućnosti koje će učiniti svijet boljim mjestom. Time je junak neprijatelj starog sistema, urobičkog oca, a upravo zbog prepreka patrijarhalnog sistema on postaje junak. Mojsije postaje junak i spasitelj židovskog naroda zbog progona faraona, a Heraklo postaje junak kad izvrši dvanaest zadataka koje mu je odredio Euristej. Campbell tvrdi kako je prikaz Strašnog Oca refleksi ega junaka te navodi kako se pomirenje sastoji od: “napuštanja tog dvojakog čudovišta stvorenog u nama samima - zmaja kojeg smatramo Bogom (superego) i zmaja kojeg smatramo Grijehom (potisnuti id). Ali to zahtjeva napuštanje privrženosti samome egu, a upravo je to teško” (Campbell, 2009: 136). No, unatoč tome, Otac se izdvaja kao zaseban arhetip karakteristikama svjesne spoznaje, ideje, moralnog kanona i spiritualne ideje.

Otac je stoga figura slična Majci, jedan dio Velikih Roditelja urobora koji koči razvoj ega usmjeravajući ga na već utabanu strukturu svijesti, čime ga poput Velike Majke, kastrira, nedozvoljavajući mu samoispunjenje i razvitak. Dok Velika Majka svoju kastraciju čini kroz faličko nesvjesno, Otac to čini kroz esteticizam nebeskog duha. Jedan od prvih takvih motiva odvija se u babilonskom mitu o Etani koja leteći na orlu pokušava doći do raja, samo kako bi se srušila na zemlju. Sličnu korelaciju sadrži puno poznatiji mit o Ikaru ili o Beleofontu koji je pao s Pegaza pokušavajući dospjeti do Olimpa ili kod junaka koji su obuzeti “svetim duhom” i koji su posebno cijenjeni u raznim mističnim i gnostičkim religijama poput Adonisa, Hermesa, Ozirisa ili Adamasa. Arhetip oca je proturječan i u njemu se nalaze brojne opreke, on je dobro i zlo, bol i uгода, život i smrt; stvoritelj nemilosrdnog protoka vremena ali i pružatelj života.: “Pred junakom koji kreće ususret ocu leži problem otvaranja duše povrhu užasa, sve dotle u njemu ne sazri mogućnost shvaćanja kako su mučne i sulude tragedije ovoga pregolemog i prenemilosrdnog kozmosa u potpunosti opravdane u veličanstvenosti Bitka. Junak nadilazi život i njegovu osebujnu slijepu točku, načas se uzdižući do mjesta s kojeg može pogledati izvorište. On ugleda očevu lice, shvati - i njih dvojica budu pomireni” (Campbell, 2009: 155).

Sličnosti paterničkog i materničnog motiva kastriranja govori dovoljno o mističnom androgenom identitetu urobora iz koje proizlaze oba arhetipa. Ova dva principa s kojima se susreće junak, susret s Majkom i susret s Ocem, predstavljaju ispunjenje cilja mističnog puta te objedinjujući život u stanju božanskog stvaralaštva. U konačnici, kroz susret s Majkom

junak uviđa da su postojanja polariteta dobro-zlo, Velika Majka-Strašna Majka ili pak muškarac-žena u stvari “dvije strane iste kovanice”, dok u susretu s Ocem uviđa da urobor prethodi razdiobi spolova. Kraj ovog mističnog puta Campbell najbolje iščitava kroz primjer budističkog Bodhisattve. Campbell ističe veliku sličnost između budističke tradicije bodhisattve i freudovske psihoanalize: “...želja za životom (eros ili libido, ekvivalent budističke Karme) i želja za smrću (thanatos ili destrudo, istovjetna s budističkom Marom) dva su poriva koja ne samo da pogone osobu iznutra već joj i daju životnu energiju u okolnome svijetu...odluke utemeljene u nesvjesnome, iz kojih potječu žudnje i neprijateljstva u oba se sustava dokidaju psihološkom analizom (viveka) i prosvjetljenjem (vidya)...” (Campbell, 2009: 173). Ali metode nisu iste, dok je u psihoanalizi cilj pacijenta izliječiti od zabluda i nesvjesnih žudnji i strahova, u istočnoj religiji je cilj osobu potpuno odvojiti od zablude putem, primjerice budističkog osmerostrukog puta, samo kako bi nadišao zablude ega i pronašao spokoj kako izvana, tako iznutra. No i jedna i druga disciplina drži za svoj cilj izlječenje, to jest, povratak u život.

Prema učenjima *hinayane*, Bodhisattva je osoba koja će u sljedećoj reinkarnaciji postati Buddha, dok je prema učenjima *mahayane* on spasitelj svijeta (Campbell, 2009: 160). On predstavlja: “obrazac onoga uzvišenog stanja do kojeg dopire ljudski junak koji je nadvladao posljednje užase neznanja... To je mogućnost oslobođanja u svakom od nas, ona koju svatko može postići” (Campbell, 2009: 158). Bodhisattva u Kini i Japanu predstavlja i muški i ženski lik, on nosi muški i ženski, to jest, androgini karakter. Učenja starog istoka, ali i kabalistička i gnostička učenja srednjeg vijeka prikazuju svijet androgini, uroborskim, te se izmještanje ženskoga u drugo obličje smatra padom iz savršenstva u dualizam koji za sobom vuče razvitak ega i dualističke percepcije svijeta. U tibetanskim prikazima sjedinjenje Bodhisattvi i Buddhe prikazuje se kroz muško-ženske motive u kojima prvi predstavlja vječnost, a drugi vrijeme, te njihov spoj čini svijet koji je prolazan i vječan. Budizam nas uči kako smo svi mi odrazi lika Bodhisattve, mi smo jedno s Ocem i junak na kraju svog putovanja to uviđa (Campbell, 2009: 171). Za Bodhisattvu svijet je velika maternica, te nakon što umre ponovno se rodi Majka Zemlja njegovo tijelo vraća Ocu, vječnom Duhu, spoznaji i prosvjetljenju.

Konačna etapa junakovog putovanja je naizgled ista konačnom cilju Jungove individuacije, to jest, formaciji potpune psihološke individue koja će izaći iz krize libida kao “nedjeljivo jedinstvo” Sebstva. Nesvjesno više neće biti kompenzacija svjesnih sadržaja

(snova ili fantazija) već će se arhetip kolektivnog i osobnog nesvjesnog osvijestiti, njihove sugestivne moći će oslabiti, čime nesvjesno više neće stajati u suprotnosti sa svjesnim Ja, već će zajedno činiti Sebstvo.

6. ZAKLJUČAK

Kroz poglavlja ovoga rada ukratko smo prošli kroz bitne distinkcije između Freudovog i Jungovog pristupa istraživanju nesvjesnog, s naglaskom na mitološku građu, te na primjenu samog mita u Jungovim radovima, ali i radovima njegovih nasljednika. Na temelju do sada izraženih zapažanja možemo zaključiti da je za jungovsku-analitičku psihoanalizu funkcija mita izrazito psihološka. No s obzirom na daljnji razvitak discipline i pojavom ključnih autora kao što je Jaques Lacan i njegova strukturalistička teorije, ego psihologija Anna Freud, teorije objektnih odnosa Melanie Klein ili modernije kulturalne i feminističke psihoanalize pa do nedavnih tendencija ka emocionalnim i borderline poremećaja, vrijedi postaviti pitanje, koliko je funkcija mita u psihoanalizi važna danas? Jungove ideje izložene u njegovom djelu *Simboli promjene* kontroverzne su danas, jednako kao i onda kada su objavljene. Optužbe da psihoanalizu, tada praksu u povojima, pokušava lišiti njezinih znanstvenih temelja naudili su njegovoj reputaciji, a niti djela poput onih Ericha Neumanna ili Marie-Louise von Franz, koja obiluju mitološkim i alkemijskim sadržajima, nisu pomogla da jungovsku psihoanalizu uzdignu na pijedestal koliko toliko znanstvene discipline. S obzirom na društvenu težnju ka „znanstvenosti“ svake ljudske djelatnosti, funkcije, pa u konačnici i bitka, vrijedi postaviti još jedno pitanje, koliko je zapravo jungovsko naslijeđe danas relevantno?

Jungovski psihoanalitičar Wolfgang Giegerich tvrdi da u trenutnoj fazi razvitka svijesti mit više nema i ne može imati psihološku funkciju. U usporedbi s antičkom, moderna svijest je zbog ogromnog napretka u relativno kratkom vremenskom periodu bez presedana, te kao takva njezina logika je sasvim drukčija. Komparirati i amplificirati slike moderne svijesti te ih uspoređivati s antičkim situacijama u krajnjem slučaju predstavljaju logičku pogrešku jer je moderna svijest zbog svog napretka toliko dislocirana od prošlosti razvitka, da više niti nije u mogućnosti se povezati s onime što stvara mitološku situaciju (Adams, 2008: 82). Za Giegericha moderna situacija svijesti odgovara dobu računala, interneta i virtualne stvarnosti, to jest, novoj situaciji u kojoj mitološke slike više ne igraju nikakvu ulogu. No, možemo li svejedno govoriti o „višoj povijesti“ to jest, manifestaciji antičkog Edipovog mita u moderni Edipovski kompleks? Freud i Jung su svakako zastupali ideju da je antičko još uvijek prisutno u nama, a novija generacija jungovaca poput Sophia Heller i Michaela Vannoya Adamsa i dalje zastupaju tu ideju. Jung je tvrdio da što se stvari više mijenjaju to one sve više ostaju

iste, a time današnji značaj mita možemo locirati u modernoj svijesti, no on je ipak nešto drugačiji nego prije. Sophia Heller tvrdi da danas mit ima više kritičku, no egzistencijalnu svrhu, dok Adams tvrdi da je mit itekako prisutan, no njegova funkcija se promijenila (Adams, 2008: 83).

Ginette Paris na zanimljiv način prikazuje komercijalnu i moralnu upotrebu Afrodite u modernim situacijama. Eroticizam, seksualnost i ljepota su u današnjem konzumerističkom društvu korišteni kao mamac i način prodaje, te ističe kako se Afrodita manifestira u psihi mlade osobe. Primjere manifestacije Afrodite možemo prepoznati kroz „shopping“, usmjerenost na isticanje ljepote i mladosti, ali i kroz strastvenu „ljubav na prvi pogled“ koja naglašava estetiku i senzaciju Afrodite koja vlada nad Adonisom. Primjeri grčke mitologije su najzastupljeniji u ovome radu prvenstveno jer grčka mitologija predstavlja najbogatiji izvor arhetipskih situacija za zapadnog čovjeka. Njen utjecaj je najočitiji kroz kršćanstvo ili islam koje kao najrasprostranjenije religije u zapadnome svijetu pokazuju kako ljudi danas nisu „moderni“ već religiozni i mitološki. Njihova svijet jeste „moderna“ i oni se nalaze u današnjemu modernom svijetu, no njihov doživljaj mita, religiji i dogme odgovara antičkoj situaciji i njihovoj projekciji božanskoga i mitskog iskustva. Za Junga svrha mita jest u samoj projekciji koju ljudi čine. Mitovi stvaranja su projekcija nastanka svijesti, junakovo putovanje je projekcija na druge ljude koja im pripisuje nadljudske kvalitete itd. U trenutku kada možemo raščlaniti neki mit, tada mitove možemo naći drugdje, u svakodnevnom životu, te ispitati njihov utjecaj na naše živote.

Sličnu ideju imao je Roland Barthes u svojim esejima objavljenim u knjizi *Mitologije*, gdje pomoću ideološke kritike jezika masovne kulture pokušava doprijeti do skupnih predodžbi i sustava znakova koji pretvaraju građansku kulturu u nešto „univerzalno“. Kako bismo mogli razumjeti snage koje mit ima danas mit trebamo „vratiti svijetu“, pokušati razumjeti kako mit gradi našu spoznaju svijeta. Barthes mit objašnjava semiološkom teorijom u kojoj demistificira mit kroz sveukupnost svih korelacija koje čini između označenog i označitelja (Barthes, 2009: 146). Iako Barthes mitu pristupa izrazito politički, možemo naći poveznicu s jungovom teorijom. Jung tvrdi kako je moderni mit lišen projekcija; njegova funkcija nije povezivanje unutarnjeg, duševnog svijeta s vanjskim, fizičkim, već je ograničen na aspekte ljudskih djelovanja koje Barthes opisuje: politika, industrije zabave, sport itd.

Robert Segal u svome članku *Bringing myth back to the World: the future of myth in jungian psychology* predlaže sinkronicitet kao način preko kojeg se mit može povezati sa

svijetom, a da ujedno bude relevantan u znanstvenom diskursu. Sinkronicitet kao termin kojim označujemo slučajne povezanosti naših misli i ponašanja sa vanjskim svijetom već se pokazao kao veoma intrigantno područje što nam dokazuju knjige i pisma koje su razmjenjivali Jung i Wolfgang Pauli. Segal tumači sinkronicitet kao pokušaj nesvjesnog da na temelju „slučajnosti“ svjesnom egu približi ideju posebne povezanosti između Čovjeka i Svijeta. Time svijet ponovno dobiva svoj značaj za ljudsku psihu koji je izgubio nestankom velikih mitologija, no u ovom slučaju, taj značaj je inherentan, on se stvara na temelju čovjekove harmonične veze sa svijetom, a ne kroz mitološke projekcije (Segal, 2008: 101/102).

Mitološki prikazi nisu samo strukturirani simptomi nesvjesnog, već iskazi duhovnih i psihičkih načela ljudske vrste oko kojih smo usmjerili izgradnju naše kulture, civilizacije i moralnog sustava. Većina starih mitova istoka i zapada, prisutnih u gnostičkim i alkemijskim zapisima, podučava o univerzalnoj doktrini prema kojoj su: „...sve stvari i sva živa bića posljedica sveprisutne sile iz koje poniču, koja ih podupire i ispunjava u razdoblju dok se iskazuju i u koju se na koncu nužno moraju iznova rastočiti. Tu silu znanost zove energija, Maležani mana, indijansko pleme Sijuks *wakonda*, hinduisti *šakti*, a kršćani Božja moć. Njeno očitovanje u psihi naziva se među psihoanalitičarima *libido*, a njeno očitovanje u kozmosu jest struktura i protok samog vremena.“ (Campbell, 2009: 263). Prema Kantovom izlaganju u *Kritici čistoga uma* čak su oblici i kategorije ljudskih misli određene transcendentálnom postojanošću prostora i vremena te manifestacijom njihovih sila u našoj psihi čineći naša iskustva slična u strukturalnim pojavnostima. Ritual i mit, za jungovce, je prisutan kako bi omogućio skok koji ukazuje na istinu, prazninu i bitak koji je povrh sama sebe i spektakla pojavnosti. Područje metafizike tu postaje područje nesvjesnog, a područje istraživanja naše svijesti, postaje područje istraživanja našega univerzuma. Mitovi nam stoga, barem na kratko, pružaju uvid u čovjekovu prošlost, njegove nade i želje, te u njegovu sudbinu. Kroz sustavno bavljenje mitovima, možemo iščitati kroz stoljeća filozofskih, filoloških i religijskih spisa gdje vidimo kako su kroz mit izraženi misaoni uzorci prema kojoj neka grupa formulira svoju samospoznaju i samorealizaciju; dobiva znanje o sebi i okolini koja ju okružuje, te pokušava doći do spoznaje o izvoru svog bitka ali i iščitati i shvatiti svoju sudbinu.

7. LITERATURA

- Abraham, Karl (1955). "Dreams and Myths". u: Hilda C. Abraham (ur.). *Clinical Papers and Essays in Psychoanalysis*. London: Hogarth, str. 153–209. [izv: „Traum und Mythos - Eine Studie zur Volkerpsychologie“. K. Abraham: Berlin, 1909.]
- Adams, Michael V. (2004). *The Fantasy Principle*. London: Taylor & Frances Ltd.
- Adams, Michael V. (2008). "Does myth (still) have a function in jungian studies", u: Lucy Huskinson (ur.). *Dreaming the Myth Onwards: New Directions in Jungian Therapy and Thought*. London: Routledge, str. 81-90.
- Andrijašević, Goran/Vlaisavljević, Slobodan (1989). *Mahabharata*. Zagreb: August Cesarec. [izv: „The Mahabharata“ V. Sukhtankar, S.K. Belvalkar: Puna:1933-1973.]
- Barthes, Roland (2009). *Mitologije*. Zagreb: Pelago. [izv: „Mythologies“. R. Barthes: Pariz, 1957.]
- Biti, Vladimir (2009). *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Campbell, Joseph (2009). *Junak s tisuću lica*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. [izv: „The Hero with a Thousand Faces“. J. Campbell: SAD, 1949.]
- Durand, Gilbert (1991). *Antropološke strukture imaginarnog*. Zagreb: August Cesarec. [izv: „Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire“. G. Durand: Pariz, 1960.]
- Evans-Wentz, W.Y. (2005). *Tibetanska knjiga mrtvih*. Zagreb: Cid-Nova.
- Frazer, James G. (2002). *Zlatna grana - podrijetlo religijskih obreda i običaja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk. [izv: „The Golden Bough: A Study in Comparative Religion“. J. Frazer: London, 1890.]
- Freud, Sigmund (1970). *Autobiografija*. Zagreb: Zora. [izv: „Selbstdarstellung“. S. Freud: Frankfurt, 1925.]
- Freud, Sigmund (1989). "Creative Writers and Day-Dreaming". u: Peter Gay (ur.). *The Freud Reader*. New York : WW Norton, str. 436–443. [izv: „Der Dichter und das Phantasieren“. S. Freud: Frankfurt, 1908.]
- Freud, Sigmund (2001). "Introductory Lectures on Psycho-analysis" u: *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud - Volume 16*. London: Vintage Classics, str. 357. [izv: „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“. S. Freud: Frankfurt, 1917.]
- Freud, Sigmund (2000). *Tumačenje snova*, Zagreb: Stari Grad. [izv: „Die Traumdeutung“. S. Freud: Beč, 1900.]

Grbić, Igor (2010). *Jungovska interpretacija romana Put do Indije E.M. Foster – Indijski i zapadni doživljaj ega, duše, sebstva* [disertacija]. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu; Filozofski fakultet.

Hillman, James (1975). *Visioning Psychology*. New York: Harper and Row.

Hrvatski jezični portal [<http://hjp.znanje.hr/index.php?show=main>] (posjećeno: 05.01.2018.)

Hume, Robert E. (1921). *The Thirteen Principal Upanishadas*. Oxford: Oxford University Press.

Jung, Carl G. (1966). „Spirit in Man, Art, and Literature“, u: *Collected Works of C.G. Jung - Volume 15*. New York: Princeton University Press.

Jung, Carl G. (1968). „Psychology and Alchemy“, u: *Collected Works of C.G. Jung - Volume 12*. New York: Princeton University Press.

Jung, Carl G. (1970). „The Structure and Dynamics of the Psyche“ u: *Collected Works of C.G. Jung - Volume 8*. New York: Princeton University Press.

Jung, Carl G. (1983). „Alchemical Studies“. u: *Collected Works of C.G. Jung - Volume 13*. New York: Princeton University Press.

Jung, Carl, G. (1987). *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: Mladost. [izv: „Man and His Symbols“. C.G. Jung: New York, 1964.]

Jung, Carl G. (1999). *The Psychology of Kundalini Yoga*. ur: Sonu Samdasani. New York: Princeton University Press.

Jung, Karl G. (2003). *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*. Beograd: Atos. [izv.: „Collected Works of C.G. Jung - Vol. 09, part 01 - Archetypes and the Collective Unconscious“. C.G. Jung: New York, 1969.]

Jung, Carl G. (2009). *Simboli promjene*. Zagreb: Medicinska naklada-Zagreb. [izv: „Wandlungen und Symbole der Libido“. C.G. Jung: Beč, 1912.]

Kirk, Geoffrey S. (1970). *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leeming, David (1998). *Mythology: The Voyage of the Hero*. Oxford: Oxford University Press.

Levi-Strauss, Claude (1977). *Strukturalna Antropologija*. Zagreb: Stvarnost. [izv.: „Anthropologie structurale“. C. Levi Strauss: Pariz, 1958.]

Liddel, Henry G./Scott, Robert (1843). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.

- Matijašević, Željka (2006). *Strukturiranje nesvjesnog: Freud, Lacan*. Zagreb: Agam.
- Matijašević, Željka (2011). *Uvod u psihoanalizu*. Zagreb: Leykam International.
- Neumann, Erich (1995). *The Origin and History of Consciousness*. New York: Princeton University Press. [izv: „Ursprungsgeschichte des Bewusstseins“. E. Neumann: Zürich, 1949.]
- Neumann, Erich (1972). *The Great Mother*. New York: Princeton University Press. [izv: „Die große Mutter. Der Archetyp des grossen Weiblichen“. E. Neumann: Zürich, 1955.]
- Puhvel, Jaan (1989). *Comparative Mythology*. New York: Johns Hopkins University Press.
- Rank, Otto (1964).: “The Myth of the Birth of the Hero” u: Philip Freund (ur.). *The Myth of the Birth of the Hero and Other Writings*. New York: Vintage Books. [izv: „Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung“ O. Rank: Beč, 1909.]
- Segal Robert A. (2008). „Bringing myth back to the World: the future of myth in jungian psychology“, u: Lucy Huskinson (ur.). *Dreaming the Myth Onwards: New Directions in Jungian Therapy and Thought*. London: Routledge, str. 91-105.
- Višić, Marko (1983). *Egipatska knjiga mrtvih*. Sarajevo: Svjetlost. [izv.: “Das Grosse Ägyptische Totenbuch (papyrus renisch)“. Kerszt-Kratschmann: Kairo, 1969.]
- Von Hendy, Andrew (2003). *The Modern Construction of the Myth*. Indiana: Indiana University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1967). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Los Angeles : University of California Press. [izv: „Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben“ L. Wittgenstein: Los Angeles, 1967.]

SAŽETAK

Ovaj rad je zamišljen kao kratak pregled utjecaja mitološkog sadržaja i same mitologije na rad Carla Gustava Junga. Cilj ovoga rada je predstaviti Jungov psihoanalitički pristup kroz njegove pojmove za koje je smatrao da su neotuđivi od mitologije, te prikazati kako se te hipoteze razvijaju kod njegovih nasljednika. Kroz prvo poglavlje „Mitologija i njena primjena u psihoanalizi“ autor želi prikazati kako su antički, kozmološki i junački mitovi kroz povijest prešli put od religijskog sadržaja do materijala koje u znanstvenim radovima koriste filozofi i antropolozi te kako je u konačnici utjecala na formiranje psihoanalitičke misli u ranim radovima Sigmunda Freuda. U poglavlju „Imaginarno i fantazija“ usmjerit ćemo se na definiranje imaginarne i simboličke misli te važnosti simbola za koje Jung tvrdi da potiču promjenu čovjekove psihičke slike, to jest, libida. Zatim kroz poglavlje „Arhetip i kolektivno nesvjesno“ prolazimo kroz osnovne pojmove jungovske psihologije koje su usko vezane uz područje mita; dok se u poglavlju „Mitološki stadiji evolucije svijesti“ osvrćemo na radove jungovaca Ericha Neumanna i Josepha Campbella i prikazujemo kako je mitologija utjecala na njihov rad u psihoanalizi.

Ključne riječi: Carl Jung, psihoanaliza, mitologija, imaginarno, arhetip, kolektivno nesvjesno, Erich Neumann, Joseph Campbell

